

Hermeneutische Blätter
1/2 · 2006

ZEIT GEBEN

Hans Weder zum 60. Geburtstag

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Thematisches

Editorial <i>Philipp Stoellger</i>	3
Das Spiel der Zeit. Konturen einer theologischen Lebensmetapher <i>Ingolf U. Dalferth</i>	5
Zeit – eine lange Geschichte der Welt <i>Arnold Benz</i>	21
Kreative Erinnerung. Zur johanneischen Auffassung der Zeit <i>Jean Zumstein</i>	27
Das grüne Leuchten <i>Klaas Huizing</i>	40
Tempus est donum Dei. Zeit Geben und Lassen – oder Kaufen und Stehlen <i>Philipp Stoellger</i>	44
Geben, was man nicht geben kann. Überlegungen im Anschluss an Derridas »Donner le temps 1: La fausse monnaie« <i>Andreas Heinle</i>	57
Zeit geben – geben, was man nicht hat <i>Claudia Welz</i>	64
Gibt man Zeit, wenn man Zeit gibt? <i>Brigitte Boothe</i>	75
Lebenszeit. Eine Analyse der ethischen Implikationen der Metapher vom Leben als Gabe Gottes <i>Markus Huppenbauer</i>	78
Lebensalter und Religion <i>Johannes Fischer</i>	87
Nehmen der Zeit, Geben der Zeit. Zeit <i>Hans-Christoph Askani</i>	94

»... er bringt seine Frucht zu seiner Zeit« (Psalm 1,3) <i>Konrad Schmid</i>	98
Zeit deuten – Leben gewinnen <i>Christof Landmesser</i>	103
Neues, das nicht veraltet <i>Andrea Anker</i>	110
»... und wie einen Mantel wirst du sie zusammenrollen« (Hebr 1,12) <i>Konrad Haldimann</i>	114
Die gegebene Zeit ist begrenzt. Historische und zeitgenössische Fragmente in Anlehnung an apokalyptische Zeitkonzepte <i>Daria Pezzoli-Olgiati</i>	117
Die Zeit der Liebe <i>Niklaus Peter</i>	125
Musikalische Stille in Ewigkeit? <i>Stephan Schaede</i>	130
»Ich ist in der Zeit.« Über Musik, Zeit und Ich in Hegels Ästhetik <i>Markus Buntfuß</i>	147
Die Zeitform des Schweigens. Flexionen der (auto)biographischen Frage am Beispiel William Wolfensbergers <i>Franziska Pilgram-Frühaufl</i>	150
Zeit (zurück)geben – Momo und die grauen Herren <i>Pierre Bühler</i>	161
»Zeit geben« als Kardinaltugend evangelischer Pädagogik <i>Thomas Schlag</i>	173
Von der Gabe, das Zeitliche zu segnen <i>Ralph Kunz</i>	184
Die Kirche und die Zeit <i>Hans-Peter Grosshans</i>	187
Impressum	205

Editorial

Philipp Stoellger

Von Wissenschaft und Zeit

»Scientia donum Dei est, unde vendi non potest«. Wissenschaft ist weder käuflich noch verkäuflich, weil sie eine Gabe Gottes ist. Das zumindest meinten Theologie und Humanismus vor Zeiten. Und das könnte auch heute noch eine sinnvolle Unterscheidung sein von dem, was einen Preis hat, und dem, was um keinen Preis der Welt käuflich ist.

In der Tradition Platons diene diese scharfe Differenz zur Selbstunterscheidung von den käuflichen Sophisten. Denn wer Wahrheit und Wissenschaft zu Markte trägt, mag zwar erfolgreich sein. Das zeigen gut verkäufliche Wissenschaften. Aber wer so zu Markte zieht, gibt preis, was »ohne Preis« ist: die »wertlose Wahrheit« ebenso wie die nie und nimmer käufliche Wissenschaft. Die Unkäuflichkeit impliziert Unverkäuflichkeit, denn sonst wäre das Verkäufliche auch käuflich. Wissenschaft kann nicht als Wissenschaft in die Warenökonomie eingehen. Sie steht nicht zu deren Disposition.

Gleiches gilt glücklicherweise – zumindest als Norm – auch für Liebe und Gerechtigkeit wie hoffentlich auch für Macht und Recht, für Menschenwürde und »Menschen-teile« (also Organe) oder für Freundschaft und Gesellschaft, für Siege im Sport wie für Glück im Spiel und nicht zuletzt auch für Glaube und Gnade. Was »ohne Preis« ist, kann nur gegeben und empfangen werden – oder aber genommen und geraubt. Dass gegen die Un(ver)käuflichkeitsregel gern verstossen wird, bestätigt sie nur. Wenn das Recht intakt ist, werden solche Verletzungen auch geahndet. Und wenn die Theologie intakt ist, wird der Verkauf der Gnade zum Anfang einer Reformation.

Gilt gleiches auch für die Zeit? »Tempus donum Dei est unde vendi non potest«? Jedenfalls gilt: »tempora a Deo creata« (Conf. XIII) und: »Id ipsum enim tempus tu feceras« (Conf. XI, 13,15; dito. 14,17). Wenn Zeit eine »gute Gabe Gottes« ist, kann sie nicht käuflich sein wie ein Huhn oder ein Ei. Wenn sie semper ubique »des Herrn« ist, wie die Erde sein Eigentum, kann und darf sie nicht verkauft werden. Daher war einst auch verboten, Zeit zu verkaufen, was man täte, wenn man Zinsen für Geliehenes nähme.

Philipp Stoellger

Ist Zeit so wertlos wie die Wahrheit, ›ohne Preis‹? Für die Wissenschaft wurde auf Matthäus 10,8 verwiesen: »Gratis accepistis, gratis date«. Was man ›gratis‹ empfangen hat, soll man auch ebenso weitergeben. Wenn wir die Zeit unseres Lebens also umsonst empfangen haben, sollen wir sie auch umsonst weitergeben? Und wie könnten wir, falls wir sollten? Wie Zeit *geben*?

Darauf suchen die folgenden Texte je auf ihre Weise Antwort zu geben. In glücklicher Gelegenheit bilden sie eine kleine Festgabe zu Ehren des Rektors der Universität Zürich:

Hans Weder zum 60. Geburtstag, mit besten Wünschen des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie – in dankbarer Erinnerung an seinen ehemaligen Leiter.

Das Spiel der Zeit

Konturen einer theologischen Lebensmetapher

Ingolf U. Dalferth

1. Wir erleben, wie wir leben

Der Zahn der Zeit, wir wissen es, nagt an allem. Aber soweit wir wissen, wissen das nur wir. Das macht das Leben nicht einfacher. Wir sind nicht nur da, sondern wir leben, aber anders als andere Lebewesen leben wir so, dass wir erleben, wie wir leben: Wir genießen es, freuen uns daran, ärgern uns darüber, langweilen uns, möchten es anhalten oder können nicht abwarten, bis es weiter geht. Im Guten wie im Schlechten lässt das Leben uns nicht kalt, wir stehen ihm nicht neutral gegenüber.

Das gilt für unsere physischen wie psychischen Befindlichkeiten. Bei 15 Grad unter Null ist es nicht nur kalt, sondern wir frieren, weil wir erleben, wie kalt es ist. Wir können das Gefühl der Kälte bekämpfen, indem wir uns entsprechend anziehen, aber die Kälte verändert das nicht. Es fehlt uns auch nicht nur die Zeit, eine wichtige Aufgabe in der gebotenen Sorgfalt zu Ende zu bringen, sondern wir werden hektisch, weil wir merken, wie uns die Zeit wegläuft. Und wenn wir mit Freunden zusammen sind, dann geht es uns nicht nur gut, sondern wir fühlen uns wohl, weil wir erleben, wie es uns geht. *Wir erleben, wie wir leben*. Beides ist nicht dasselbe, sondern jedes hat seine eigene Zeit. *Gelebte Zeit* ist eines, *erlebte Zeit* ein anderes, und *gedachte Zeit* noch ein anderes.

2. Gelebte, erlebte und gedachte Zeit

Aber ist das wirklich so? Ist Zeit wirklich etwas Verschiedenes im Leben, Erleben und Denken, oder sind Leben, Erleben und Denken nur verschiedene Vollzugsweisen von Zeit? Haben wir es mit verschiedenen Arten von Zeit oder haben wir es mit Zeit auf verschiedene Weise zu tun?

Die Frage ist nicht so abstrakt, wie sie klingen mag. Was wir ›Zeit‹ nennen, ist nicht so unabhängig von den verschiedenen Wahrnehmungsweisen von Zeit im menschlichen Leben wie uns die

übervereinfachenden epistemologischen Denkverallgemeinerungen neuzeitlicher Zeitphilosophie (Form der Anschauung) und Physik (Raumdimension) nahe zu legen suchen. Nicht die erkenntnistheoretische Differenz zwischen *objektiver Zeit* und *subjektiver Zeitwahrnehmung* ist hier entscheidend, sondern einerseits die Verschiedenheit der Ich/Du/Er/Sie/Es/Wir/Ihr/Sie-Perspektiven, in denen Zeitphänomene in Erscheinung treten, und andererseits die Verschiedenartigkeit der Phänomene, die in den Funktionszusammenhängen des Lebens, Erlebens und Denkens dabei in den Blick kommen. Diese positionsbezogene Verschiedenheit und funktionsabhängige Verschiedenartigkeit lässt sich nicht einfach auf das reduzieren, was objektiv der Fall ist und subjektiv wahrgenommen wird. Gerade bei lebensweltlichen Zeitphänomenen greift diese Denkunterscheidung zu kurz, weil sie ausblendet, dass diese immer relativ zu Standpunkten (von jemandem) im Horizont bestimmter Funktionsweisen des Lebens (durch etwas) wahrgenommen werden, von denen man auch im Denken nicht absehen kann, ohne die Phänomene zu verlieren.

Man muss sich nur den Unterschied zwischen Biographie und Autobiographie vergegenwärtigen, um die weit reichenden Folgen dieser verschiedenen Zugangsweisen zur Zeit eines Lebens zu bemerken. Beide verhalten sich nicht wie objektive Darstellung und subjektive Sicht zueinander. Biographien können von Dingen berichten, die in einer Autobiographie aus eigenem Erleben nicht erzählt werden können: vom Anfang und Ende eines Lebens etwa, oder von den genetischen, familiären oder bildungsgeschichtlichen Zusammenhängen, in die es verwickelt war und die ihm selbst nie bewusst geworden sein mögen. Umgekehrt können Autobiographien über Erlebnisse, Einschätzungen und Wertungen Aufschluss geben, die einem Biographen unzugänglich bleiben, wenn sie nicht von den thematisierten Personen selbst mitgeteilt werden bzw. wurden.

Keine der beiden Betrachtungsweisen eines Lebens ist der anderen prinzipiell überlegen, denn keine kann ein Leben so vollständig wahrnehmen, dass nicht zugleich Wesentliches dunkel bliebe. Selbst wenn das Leben einer Person bis ins letzte Detail vor aller Augen läge (was niemals der Fall ist), wäre noch lange nicht Allgemeingut, wie sie selbst es erlebt (hat). Aber auch das, was man selbst über das eigene Leben zu wissen meint, ist niemals dessen ganze Wahrheit. Wir haben keinen privilegierten Zugang zu unserem Leben, wie die Romantiker meinten, aber andere haben es auch nicht, wie manche Empiristen behaupten. Beide kennen nur manches, aber auch beide zusammen nicht alles. Jede Zugangsweise hat ihren blinden Fleck,

und diese lassen sich nicht einfach dadurch beseitigen, dass man verschiedene Zugangsweisen übereinander legt.

Unser Leben ist stets mehr, als wir von ihm wissen und wissen können. Was wir von uns wissen, ist stets weniger, als andere von uns wissen können. Aber in anderer Hinsicht wissen wir auch stets mehr, als sie von uns zu wissen vermögen. Das alles ist nicht selbstwidersprüchlich, sondern Ausdruck der Tatsache, dass menschliches Leben nicht nur Biographen, sondern auch sich selbst wesentlich verborgen ist, und beiden in verschiedener Hinsicht.

3. Mehrfacher Zeitbezug

Deshalb sind Leben und Erleben von Zeit auch dann zu unterscheiden, wenn es sich um dieselbe Zeitspanne desselben Lebens handelt. Wir haben es mit der Zeit wesentlich nicht nur einmal, sondern mehrfach zu tun. Wir leben nicht nur im Wechsel der Zeiten, sondern wir können auch nicht umhin, uns im Erleben und Denken zeitlich dazu zu verhalten.

Dieses Sichverhalten ist kein formales Selbstverhältnis, sondern selbst ein Vorgang, der sich zeitlich vollzieht, der Zeit braucht, der Anfang und Ende kennt, der schneller oder langsamer verläuft, der unterbrochen, gestört und wieder aufgenommen werden kann. Erleben und Denken sind Lebensvollzüge und als solche selbst zeitlich strukturiert.

Allerdings kommt in diesen Zeitphänomenen Zeit nicht auf dieselbe, sondern auf verschiedene Weise in den Blick: Wir *leben* im Nacheinander von Früher, Gleichzeitig und Später, sind in unseren Lebensvollzügen also in die irreversiblen Zeitstrukturen der (von MacTaggart so genannten) B-Reihe verwoben. Wir *erleben* und *handeln* im Unterscheiden von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem, vollziehen unser Leben also in den dynamischen Zeitmodi der A-Reihe. Und wir *denken* Zeit im Aufeinanderbeziehen der Unterscheidungen von *Früher*, *Gleichzeitig*, *Später* einerseits und von *Vergangenem*, *Gegenwärtigem* und *Zukünftigem* andererseits, indem wir Zeitstrukturen und Zeitmodi zu komplexen Zeitkonzepten kombinieren.

Dabei liegt auf der Hand, dass es ohne Leben kein Erleben und Denken gibt, während das Umgekehrte nicht gilt. Nur wer lebt, kann auch erleben und denken, aber auch wo nichts mehr gedacht und erlebt wird, kann das Leben organisch noch weiter gehen. Insofern ist erlebte und gedachte Zeit immer auch gelebte Zeit, aber nicht

alle gelebte Zeit wird auch erlebt oder gedacht. Wir können denken, dass und wie wir leben und erleben, und wir können erleben, wie wir leben, aber wir können nicht erleben, wie wir erleben: Unser Erleben besteht genau darin, dass und wie wir erleben, und das kann nicht noch einmal erlebt, sondern allenfalls reflexiv thematisiert werden. Während das Erleben ein anderes Phänomen als das Leben ist, wie die Differenz der Zeitmodi des Erlebens (vergangen, gegenwärtig, zukünftig) und der Zeitstrukturen des Lebens (früher, gleichzeitig, später) zeigt, kommt kein neues Phänomen, sondern nur ein sinnleerer Zeichenprozess in den Blick, wenn wir das Wort ›Erleben‹ selbstbezüglich iterieren (Erleben des Erlebens des ...). Zu leben ist eines. Zu erleben, wie wir leben, ein anderes. Aber zu erleben, wie wir erleben, ist kein davon unterscheidbares Erlebensphänomen, sondern eine reflexive Denkformel, in der wir unser Erleben als Lebensvollzug thematisieren.

4. Zeitliches Leben

Weil wir in dieser mehrfachen Weise im Leben, Erleben und Denken in sie verwickelt sind, ist Zeit für uns nichts Äusserliches, in dem wir uns bewegen wie Krokodile im Wasser, sondern sie ist die konstitutive Vollzugs- und Erlebnisweise unseres Lebens. Indem wir zeitlich erleben, wie wir in der Zeit leben, und beides in seiner Differenz und Bezogenheit denken, vollzieht sich unser Leben in Zeit-Spannungen, die der Motor dessen sind, dass wir werden, was wir sind: Menschen.

Menschen leben nicht nur in der Zeit wie alles, was dem Werden und Vergehen unterworfen ist, sondern *sie leben zeitlich*, und das in doppeltem Sinn. Auf der einen Seite vollziehen wir unser Leben auf zeitliche Weise, auf der anderen vollziehen wir es in zeitlichen Verhältnissen zu den zeitlichen Prozessen, aus denen unser Leben besteht. So erleben, handeln und verhalten wir uns nicht nur, sondern wir tun das stets in einem zeitlichen Modus, also *schnell* oder *langsam*, *aufmerksam* (präsent) oder *abwesend*, *gelangweilt* oder *interessiert*. Diese *adverbiale Zeitlichkeit gelebter Zeit* ist aber nicht alles. Sie setzt die *existentielle Zeitlichkeit erlebter Zeit* voraus. Wir können adverbial in einem zeitlichen Modus nur leben, indem wir uns zugleich *zeitlich zu den zeitlichen Phänomenen verhalten*, die wir so vollziehen. Wir erleben unser Leben als etwas, was nicht sein müsste, sondern auch nicht sein könnte, von dem man sagen kann und muss, dass es nicht schon immer war und auch nicht immer sein wird, das Anfang und Ende

hat, auch wenn wir selbst weder das eine noch das andere aus eigener Erfahrung kennen, das wir deshalb nicht nur im Nacheinander von Früher und Später leben, sondern zu dem wir uns im Erleben und Handeln in den Zeitmodi des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen verhalten. Wir leben zeitlich in der Zeit, und wir verhalten uns auf zeitliche Weise zu unserem Leben in der Zeit.

Deshalb ist das Leben, wie Arthur Schopenhauer notierte, vom Standpunkt der Jugend aus gesehen eine unendlich lange Zukunft, vom Standpunkt des Alters aus dagegen eine sehr kurze Vergangenheit. Das ist keine perspektivische Verzerrung des Lebens, wie es wirklich ist, sondern das ist der Echoeffekt der Zeit, ohne den es unser Leben nicht gibt. So ist das Leben jeweils, und so erscheint es uns nicht nur. Mit der Zeit ändert sich nicht nur unsere Sicht auf unser Leben, sondern auch unser Leben selbst.

5. Faktische und existentielle Unmöglichkeit

In dieser wesentlichen Zeitlichkeit menschlichen Lebens zeigt sich, dass wir nicht nur ein Was, sondern ein Wer sind. Menschen sind keine festgestellten Lebewesen, der je besondere Fall einer bestimmten biologischen Art. Die Frage nach dem Menschen kennt nicht nur eine Antwort, aber was der Mensch ist, ist nicht zu beantworten ohne Auskunft zu geben über das, was er sein will, sein kann und sein soll. *Wer bin ich? Was kann ich werden?* (Was sind meine Möglichkeiten?) *Was will ich werden?* (Was sind meine Wünsche?) *Was soll ich werden?* (Was ist mein Selbstbild?) Das sind Fragen, die sich in jedem menschlichen Leben stellen (lassen), und niemand kann uns abnehmen, diese Fragen selbst zu beantworten – nicht notwendig explizit in Form eines moralphilosophischen Diskurses, aber in jedem Fall faktisch dadurch, wie wir leben. Wir könnten ja anders leben, und deshalb versteht sich nicht von selbst, wie wir leben.

Doch diese viel beschworene Kontingenz unseres Lebens ist noch nicht das Wichtigste. Manchmal können wir auch *nicht* anders leben, und dann nicht nur deshalb, weil uns bestimmte Möglichkeiten hier und jetzt nicht zugänglich sind, die Welt faktisch also nicht so ist, wie wir sie gerne hätten, sondern auch, weil wir bestimmte Möglichkeiten, die uns sehr wohl zugänglich wären, nicht ergreifen wollen und können, weil sie mit unserem Selbst- und Menschenbild nicht vereinbar sind. Nicht die Welt hindert uns dann daran, so zu leben, sondern wir selbst hindern uns daran. Mit Schutzgelderpressung, Drogen- und Menschenhandel lässt sich viel Geld verdienen. Es ist

für Menschen durchaus nicht unmöglich, auf diese Weise zu leben, wie wir wissen. Aber *uns* ist es nicht möglich, weil wir es nicht wollen und können, und wir wollen und können es nicht, weil es mit unserem Verständnis menschlichen Lebens nicht vereinbar ist. Es ist für uns keine faktische, sondern eine existentielle Unmöglichkeit.

6. Streit um das Menschsein

Der Ausdruck ›Mensch‹ markiert deshalb niemals nur eine biologische Kategorie, sondern stets ein normatives Konzept, das nicht nur sagt, was der Mensch *ist*, sondern (in sich steigernder Weise) was er *sein kann* und *will* und *soll*. Das aber wird nicht nur von verschiedenen Menschen auf unterschiedliche Weise beantwortet, sondern diese Verschiedenheit lässt sich auch nicht auf nur eine vertretbare Antwort reduzieren, weil jede Antwort vor dem Hintergrund der oben notierten Tatsache gegeben wird, dass menschliches Leben sich und anderen letztlich wesentlich verborgen und nicht völlig zugänglich ist. Auch die uns überzeugendste Antwort ist nur eine standpunktbezogene Antwort, und jeder Standpunkt hat seinen blinden Fleck.

Aus beiden Gründen kann vom Menschen nicht gesprochen werden, ohne sich in den Streit um das zu begeben, was das Menschsein des Menschen ausmacht. Das ist nicht nur ein Streit um biologische Fakten, sondern um unser Bild dessen, was der Mensch angesichts dessen, was er sein könnte, sein will und sein sollte oder nicht sein sollte. Wir streiten nicht nur über Fakten, sondern über die Einstellung zu diesen Fakten und damit auch darüber, was hier richtig ist und wer über die Richtigkeit dieser Einstellungen zu entscheiden hat.

Ohne diesen normativen Streit gibt es kein Verständnis des Menschseins. Denn genau darin manifestiert sich, dass Menschen nicht nur sind, was sie sind, sondern dass sie ihr Leben auf je individuelle Weise leben, indem sie sich dazu auf je bestimmte Weise verhalten. Sie können nicht leben, ohne das zu tun, weil sie nur sind, was sie werden. Werden aber können sie nur, was sie noch nicht sind. Deshalb verhalten sie sich in ihrem Verhältnis zu sich selbst nicht nur zu ihrer Wirklichkeit, sondern immer auch zu ihren Möglichkeiten, nicht nur zu dem, was sie sind, sondern auch zu dem, was sie sein können.

Das freilich kann sehr Verschiedenes sein, und deshalb erfordert es eine Präzisierung. Wir alle haben unsere Träume und Phantasien, wir

alle stellen uns Dinge vor, die wir gerne täten und hätten und wären, auch wenn wir genau wissen, dass diese Möglichkeiten für uns immer Unmöglichkeiten bleiben werden. Was denkbar wäre, ist eben nicht immer auch das, was möglich ist. Der Zürcher Kantonsrat könnte sich angesichts seiner bildungspolitischen Leistungsbilanz beschämt auflösen und geschlossen zur Busse ins Kloster gehen. Besonders realistisch ist diese Möglichkeit nicht. Zu Recht unterscheiden manche Sprachen daher zwischen Potentialis und Irrealis. Nicht alles Mögliche ist für uns auch real möglich, an die Wirklichkeiten unseres Lebens also widerspruchsfrei anschlussfähig. Indem diese sich aber zeitlich verändern, verändert sich auch das, was für uns real möglich ist. Es gehört zum unablässigen Spiel der Zeit, dass die Grenzlinie zwischen realen und irrealen Möglichkeiten für jeden von uns immer wieder neu zu bestimmen ist.

7. Zeit geben und Entscheiden

In diesem Sinn gibt die Zeit Möglichkeiten, aber sie nimmt auch Möglichkeiten, und beides definiert den Möglichkeitsspielraum, in dem wir jeweils leben, erleben und entscheiden. Ich könnte jetzt aufstehen und den Raum verlassen, aber ich hätte auch gar nicht erst kommen, sondern stattdessen im Institut bleiben und einen weiteren Forschungsantrag schreiben können. Weil ich das nicht getan habe, ist es nur eine irrealer Möglichkeit, dass ich diesen Antrag an den SNF weiterleite, obwohl das als solches keineswegs unmöglich wäre. Doch was konkret möglich ist, hängt von dem ab, was (von uns und anderen) zuvor realisiert bzw. nicht realisiert wurde, welche Entscheidungen unseren Entscheidungen also voraus liegen.

Weil wir nicht leben können, ohne uns im Wirklichen zum Möglichen zu verhalten, und nicht nur nicht alles Mögliche zugleich, sondern auch nicht jedes Mögliche jederzeit möglich ist, kommen wir nicht umhin, uns zu entscheiden, im ganz schwachen Sinn, faktisch das eine und nicht etwas anderes zu tun, oder im stärkeren Sinn, gezielt und mit Gründen das eine und nicht das andere zu wählen. Entscheiden aber braucht Zeit, und deshalb vollziehen wir unser Leben in kontingenten Lebensverläufen in der Zeit. Die hätten an jedem Punkt anders weitergehen können, aber zugleich sind sie so und nicht anders verlaufen, weil wir einerseits immer nur aus den Möglichkeiten wählen können, die uns je und je zugespielt und zugänglich werden, und dabei andererseits durch das bestimmt und bedingt bleiben, wozu wir schon geworden sind. Frei zur Gestaltung

unseres Lebens in einem diskussionswürdigen Sinn sind wir nur vor dem Hintergrund dieser zweifachen Abhängigkeit: wir sind immer *Empfangende der Möglichkeiten*, die uns je und je zugespielt werden; und wir sind immer *Gefangene der Wirklichkeit*, die wir durch fremde und eigene Entscheidungen geworden sind, indem wir so und nicht anders gelebt haben und leben.

Es ist deshalb unzureichend, das menschliche Leben nur handlungslogisch als Vollzug von Entscheidungen in der Zeit zu betrachten. Diese Betrachtungsweise hat die Tendenz, aus der richtigen Einsicht, dass alles Entscheiden als Anknüpfen an und Fortsetzen von Entscheidungen verstanden und beschrieben werden kann, die falsche Folgerung zu ziehen, dass das Leben nur aus Entscheiden und aus sonst nichts besteht. Aber gerade das ist nicht der Fall. Damit wird die Pointe des Spiels der Zeit verspielt, das Entscheiden zugleich möglich und nötig macht. Vor dem Entscheiden muss anderes gegeben sein, um entscheiden zu können, und nach dem Entscheiden ist etwas gegeben, was sich durch Entscheiden nicht mehr aufheben und rückgängig machen lässt. Nur weil uns Möglichkeiten zugespielt werden, können wir entscheiden, aber indem wir entscheiden, wird immer wieder manches unmöglich, und anderes möglich. Man nimmt in Anspruch, was man sich nicht selbst verdankt, und man bewirkt, was man selbst nicht mehr rückgängig machen kann. Beides gehört zum Spiel der Zeit, aber man spielt hier nicht nur, sondern es wird mit einem gespielt.

8. Wählen, Wünschen und Wollen

Allerdings: Nicht die Knappheit, sondern die Fülle der uns zugespielten Möglichkeiten ist das Grundproblem. Sie nötigt uns zur Wahl und zur Entscheidung. Wäre das anders, müssten wir nicht wählen, und müssten wir nicht wählen, wäre die Zeit keine existentielle Herausforderung für uns. Aber wir können nicht nur wählen, sondern wir müssen es tun, und wir tun es jederzeit, indem wir so und nicht anders leben. Wir spielen in der Zeit, aber wir sind dabei nicht so sehr die Spieler, als vielmehr das Spiel der Zeit. Drei Hinweise müssen hier genügen.

1) *Wählen*: Angesichts der Fülle des Möglichen müssen wir wählen, weil nicht alles Mögliche zugleich wirklich werden kann. Aber wir können auch nur wählen, was für uns hier und jetzt möglich ist: Nicht alles Mögliche ist jederzeit für uns möglich. Manches war schon immer unmöglich für uns. Anderes war für uns möglich, ist

es jetzt aber nicht mehr, und anderes, was uns früher nicht möglich war, ist es jetzt geworden. Die Möglichkeiten, aus denen wir wählen können, sind zeitbedingt. Sie sind abhängig von dem, was uns je und je zugespielt wird. Sie sind mitbedingt durch das, was wir und andere zuvor gewählt und entschieden haben und wozu wir in unserem bisherigen Leben gemacht wurden und uns gemacht haben. Wenn die Zeit kommt, in der man könnte, ist oft die vorüber, in der man kann, wie Marie von Ebner-Eschenbach das einmal formuliert hat. Unsere Lebensverläufe entwickeln sich als Reihen kontingenter Entscheidungen in einem Feld kontingenter Entscheidungen, in denen es nur eine Konstante gibt: Wir können nicht nur wählen, wir müssen wählen. Und während wir meist auch anders hätten wählen können, hätten wir nie nicht wählen können.

2) *Wünschen*: Wir wählen, was wir wünschen bzw. begehren. Zwischen dem, was uns je und je an Möglichkeiten zufällt und zugänglich wird, wählen wir das, was wir mehr begehren als etwas anderes. Das kann verschieden motiviert sein, und manchmal geraten wir in Begehrenskonflikte, weil wir uns Verschiedenes oder gar Unvereinbares wünschen. Dann müssen wir uns zu unseren unvereinbaren Wünschen verhalten und unser verschiedenes Begehren nach Präferenzen ordnen, also nicht nur wählen, was wir wünschen, sondern die Wünsche wählen, denen wir folgen wollen.

3) *Wollen*: Aber dabei können wir nicht stehen bleiben. Wir sind dann genötigt, uns nicht nur zu dem zu verhalten, was wir wünschen (den zuhandenen Möglichkeiten), und auch nicht nur zu unseren Wünschen, sondern zu den Präferenzen, nach denen wir die Konflikte zwischen unseren verschiedenen Wünschen zu vermeiden suchen. Wir wählen dann nicht nur, was wir wünschen, sondern wir wählen, was wir *wollen*. Das Wollen aber ist kein Wunsch und auch nicht die Kraft des Wünschens. Wir können etwas sehr intensiv begehren, und es trotzdem nicht wollen. Im Wollen verhalten wir uns zu unseren Wünschen so, dass wir gegebenenfalls auch etwas, was wir begehren, *nicht* tun, weil wir es *nicht wollen*. Was uns je und je möglich ist, ist uns weithin entnommen und fällt uns kontingent und oft überraschend zu: Hier sind wir Betroffene, Beschenkte und Empfangende. Zu dem, was wir wünschen und begehren, können wir uns dagegen in vielen Fällen verhalten, indem wir das tun, was wir wollen, und das unterlassen, was wir nicht wollen. So sehr wir in unserem Wählen von den Möglichkeiten abhängig sind, die sich uns präsentieren, und von den Wünschen, die uns zur Wahl zwischen ihnen motivieren, so sehr können wir uns in unserem Wollen kritisch zu unseren Wünschen verhalten. Wir müssen nicht in jedem Fall

wählen, was wir wünschen, sondern können die einen Wünsche den anderen vorziehen. Was wir wünschen, können wir nur feststellen, aber was wir wollen, müssen wir entscheiden, und nicht immer ist das, was wir wünschen, auch das, was wir wollen.

9. Selbstbild

Weder was wir wünschen, noch was wir wollen, ist zeitinvariant. Unsere Wünsche ändern sich, und auch unser Wollen kann sich verändern, aber während das erste etwas ist, was in sich ändernden Lebenssituationen mit uns geschieht, geschieht das zweite in jeder Lebenssituation nur durch uns. Nicht wir ändern unsere Wünsche, sondern wir verändern uns mit ihnen. Unser Wollen dagegen ändert nicht uns, sondern wir verändern unser Wollen. Unsere Wünsche können wir allenfalls unterdrücken, und meist nicht sehr erfolgreich. Unser Wollen dagegen können wir gestalten, und wir gestalten es so, wie wir uns selbst verstehen. Das muss uns nicht in jedem Fall bewusst sein, aber es zeigt sich im Umgang mit unseren Wünschen. Weil wir ein bestimmtes Bild von uns selbst haben, wollen wir manches und anderes nicht und verhalten uns deshalb zu unseren Wünschen so, dass wir sie nicht in jedem Fall zum Zug kommen lassen. Wenn wir uns gegen den starken Wunsch, heute Skifahren zu gehen, entschieden haben, hierher zu kommen, dann hat nicht dieser Wunsch unser Wollen bestimmt, sondern wir haben uns an einem Selbstbild orientiert, das normiert, dass der Wunsch, Skifahren zu gehen, kein guter Grund ist, der Einladung des Rektors zur Feier seines Geburtstags nicht zu folgen. Niemand hat uns gezwungen zu kommen. Wir haben uns dazu selbst bestimmt. Aber wir haben uns dazu nicht bestimmt, weil das Gegenteil unmöglich gewesen wäre oder jeder in dieser Situation so hätte entscheiden müssen, sondern weil es mit dem, wie wir uns selbst sehen und wie wir von anderen gesehen werden wollen, nur schwer hätten vereinbaren können, dieser Einladung aus diesem Grund nicht zu folgen.

Deshalb gilt es zu unterscheiden: Was uns hier und jetzt möglich ist, ist eines. Was wir wünschen, ein anderes. Was wir wollen, ein drittes. Und das zu wollen, was wir sollen, ein viertes. Wir können nicht nur das wollen, was wir wünschen, sondern auch das, was wir sollen, und dieses Sollen ist für uns verbindlich, weil es das Bild zum Zug bringt, das wir von uns haben und das dafür sorgt, dass wir in einen Konflikt mit uns selbst gerieten, wenn wir diesem Sollen nicht Folge leisteten. Deshalb kennen wir nicht nur die Erfahrung, dass

wir uns etwas wünschen, was hier und jetzt unmöglich ist, sondern auch, dass für uns etwas unmöglich ist, was hier und jetzt durchaus möglich wäre. Es ist für uns nicht deshalb keine Option, weil es für sich betrachtet hier und jetzt unmöglich wäre, sondern weil es uns in einen Konflikt mit uns selbst bringen würde, diese Möglichkeit zu wählen. Unser Selbstbild markiert Grenzen unseres Wollens, die uns daran hindern, manches zu tun, was wir tun könnten, aber nicht tun wollen, weil es mit unserem Selbstbild nicht vereinbar wäre.

Offenkundig zentral ist damit aber, welches Selbstbild wir von uns haben, weil das die normative Orientierung unseres Lebens in der Welt prägt. Unrealistische Selbstbilder führen zu abwegiger Lebensgestaltung, und nicht jedes Selbstbild ist schon dadurch realistisch, dass man es hat. Woran also sollen und können wir unser Selbstbild orientieren?

10. Schein, Sein und das Schrumpfen der Gegenwart

Es gehört zu den fatalen Realitäten des Lebens, dass uns unser Selbstbild wesentlich bestimmt, aber dass wir uns auch nirgendwo so leicht und so gern täuschen wie im Blick auf uns selbst. Ein Grund dafür ist unsere Neigung, unser Selbstbild an dem auszurichten, was wir anderen als Bild unser selbst präsentieren wollen. Sie sollen uns in bestimmter Weise sehen, und wir präsentieren uns so, wie wir denken, dass sie uns sehen wollen oder sollten. Das Selbstbild wird zur Selbstdarstellung, mit der wir andere beeindrucken oder ihre vermuteten Erwartungen befriedigen wollen.

Doch sich vornehmlich von solchen Erwartungen über die Erwartungen anderer leiten zu lassen, hat abwegige Folgen, jedenfalls im Bildungssystem. Nicht die Kontinuität der Selbstbildung, sondern der ephemere Effekt der Selbstdarstellung wird dann zum Motor sozialer Interaktion. Blenden wird zur wichtigsten sozialen Kompetenz, und Eindruck machen ersetzt Einsicht gewinnen als wissenschaftliches Handlungsziel. Wo das durch eine bildvernarrte und kontrollverliebte politische Öffentlichkeit in kurzsichtiger Weise gefordert und gefördert wird, ist der Effekt das, was uns in der heutigen Universitätslandschaft überall begegnet: leerer Schein, Drittmittelbeschaffungsrhetorik und Selbstdarstellungsdatenmüll.

Das Phänomen ist nicht neu. Die Tradition hat es kurz und treffend *vanitas* genannt. Wer auf das setzt, was bei anderen Eindruck macht, ist politisch vielleicht klug, wissenschaftlich aber eine Eintagesfliege.

Wer meint, sich durch sein Tun ein dauerhaftes Denkmal setzen zu können, hat ganz bestimmt kein realistisches Welt- und Selbstbild. Die ganze Kette von wählen, wünschen, wollen und sollen hängt an dem, was uns an Möglichkeiten im Leben zugespielt wird. Darauf aber haben wir so gut wie keinen Einfluss. Und das gilt auch für das, was wir in unserem Leben wurden und nicht mehr ändern, sondern allenfalls mit leichten Richtungsänderungen weiterbilden können. Die Vergangenheit ist uns verschlossen, die Zukunft nicht zugänglich, der Aufenthalt in der Gegenwart zu kurz, um in einer auf permanente Neuerung setzenden Zivilisation Dauerhaftes zustande zu bringen. Die Dynamik der Neuerungsrate in Wissenschaft und Technik, Wirtschaft und Kunst lässt inzwischen ja schon alt und überholt aussehen, was nur geplant und noch gar nicht verwirklicht ist. Das hat auch seine guten Seiten. Manche Reform bleibt der Welt damit zum Glück erspart. Aber der Preis für diese Neuerungshektik ist hoch. Wir verlierend die Vergangenheit und verspielen die Zukunft, weil wir in bislang nicht bekanntem Ausmass Gegenwartsvernichtung betreiben. Die Gegenwart schrumpft zur *quantité négligable* und uns fehlt die Zeit, die Zeit, die wir hätten, zu nutzen.

Aus all diesen Gründen irrt sich, wer meint, er hätte das Leben im Griff. Das Gegenteil ist der Fall. Die Zeit ist nicht uns, wir sind ihr ausgeliefert. Es ist schiere *vanitas* zu meinen, es sei anders.

11. Vanitas

Niemand hat das treffender thematisiert als der Barockdichter Andreas Gryphius. Sein bitterer Kommentar zu dieser menschlichen Verwirrtheit hat auch nach 350 Jahren nichts an Aktualität verloren. Alles ist eitel, so notierte er 1643 in seinem berühmten Vanitas-Sonett mitten im Dreissigjährigen Krieg. Und man könnte meinen, ihm wäre die Bildungspolitik des beginnenden 3. Jahrtausends vor Augen gestanden.

Du sihst / wohin du sihst nur eitelkeit auff erden.
Was dieser heute bawt / reist jener morgen ein

Wer meint, hier werde für die Zukunft gebaut, der irrt sich gründlich. Im Auf und Ab der Zeit gibt es nichts, was von Dauer ist, kein Leben hat Bestand, und nichts, was wir bewirken und bewerkstelligen, hat mehr als flüchtiges Dasein:

Was itzund prächtig blüht sol bald zutretten werden.
Was itzt so pocht vnd trotz ist morgen asch vnd bein.

Nichts ist das ewig sey / kein ertz kein marmorstein.
Izt lacht das gluck vns an / bald donnern die beschwerden.

Aber nicht nur unsere Taten vergehen spurlos wie ein Traum, sondern auch wir Menschen selbst sind nur ein Spielball des Geschehens, nicht Spieler, sondern Spielzeug der Zeit, hin- und hergeworfen von Kräften, denen wir nichts entgegensetzen haben.

Der hohen thaten ruhm mus wie ein traum vergehn.
Soll denn das spiell der zeitt / der leichte mensch bestehn.
Ach! was ist alles dis was wir für köstlich achten /
Als schlechte nichtikeitt / als schatten staub vnd windt.
Als eine wiesenblum / die man nicht wiederfindt.
Noch wil was ewig ist kein einig mensch betrachten.

Was will der Mensch, das Leichtgewicht, den Vernichtungs- und Vergänglichkeitskräften der Zeit entgegensetzen? Die Zeit hat leichtes Spiel mit ihm, und an diesem Spiel ist nichts Vergnügliches.

Traditionell hatte man mit ›Spiel‹ eine Tätigkeit bezeichnet, die man nicht um eines Resultats oder praktischen Zwecks willens ausführte, sondern zum Zeitvertreib, zur Unterhaltung, zum Vergnügen betrieb. Das hat sich im Sprachgebrauch seit dem 17. Jahrhundert markant verschoben. Jetzt wird das Wort nicht mehr nur von Menschen und Tieren, sondern auch von unpersönlichen Subjekten ausgesagt, und dabei fällt das Moment der Unterhaltung, des Vergnügens zunehmend aus dem Sinnspektrum des Wortes heraus. Zurück bleibt vor allem die Vorstellung einer zwecklosen, regellosen Bewegung, auf die man als Betroffener kaum oder gar keinen Einfluss hat. Man spielt selbst nicht mit, sondern mit einem wird ein Spiel getrieben. Man wird zum Spielball von Vorgängen, auf die man selbst keinen Einfluss hat. Schicksal und Zufall halten einen in der Hand, sie haben ein leichtes Spiel mit dem Menschen, der ihnen ausgeliefert ist. Das Spiel des Lebens, an dem man da partizipiert, hat weder Sinn noch Zweck, es läuft ab im Aufbau und Abbau, und wer meint, in dieses ziellose Geschehen durch seine Tätigkeiten eine bleibende Spur legen zu können, der irrt sich über sich selbst: Man ist dem Zeitprozess wehrlos ausgesetzt, ohne wirkliche Widerstandskraft, ein leichtes Blatt im Wind, das bald hierhin und bald dorthin geblasen wird. Das hat nichts Vergnügliches und Erfreuliches, sondern ist schiere zwecklose Nichtigkeit, kein unterhaltsamer Zeitvertreib, sondern ein Spiel, das die Zeit ohne Sinn und Ziel mit einem treibt.

12. Vom Sinn der Zeit

Freilich, Gryphius hätte seine Herkunft aus einem lutherischen Pfarrhaus völlig vergessen, wenn das sein letztes Wort gewesen wäre. In der Schlusszeile klingt denn auch an, dass damit keineswegs alles gesagt ist. Es gibt etwas, was nicht dem Spiel der Zeit unterworfen ist, was »ewig ist«, nicht Erz und Marmor, die auch vergehen, sondern etwas, das nicht nur bleibt, sondern anderem Leib und Leben und Dauer gibt, dem die Zeit nichts anhaben kann. Dass es das gibt, steht für Gryphius ausser Frage, und dass es niemanden interessiert, auch. Kein einziger Mensch will es betrachten, darauf achten, sich daran orientieren. Jeder starrt auf sein eigenes Tun, meint sich gewichtig machen zu müssen, indem er sich aufbläst, und wird dadurch doch nur zum Ballon, mit dem die Zeit noch leichteres Spiel hat.

Es ist unübersehbar: Nicht die Vergänglichkeit des Lebens ist das Problem, um das es Gryphius geht, sondern die Sinnlosigkeit, sich gerade daran im Leben orientieren zu wollen. Man sucht Halt am Haltlosen, und das ist so sinnlos, wie sich an dem Ast festhalten zu wollen, den man gerade abgesägt hat. Das einzige, auf das sich zu setzen lohnt, wird ignoriert, und auf das, worauf man nicht setzen kann, will jeder setzen. Das ist der schiere Widersinn. Das Leben ist nicht deshalb sinnlos, weil es vergeht, sondern es ist sinnlos, sich im Leben am Vergänglichen auszurichten. Man setzt auf das, was vergeht, und vergisst den, der einen setzt.

Doch nicht die Schöpfung, sondern nur der Schöpfer bietet beständigen Halt. Wer ihn nicht mehr beachtet, für den gibt es auch keine Schöpfung und keine Geschöpfe mehr, sondern nur noch einen sinnlosen Werdens- und Vergehenszusammenhang ohne Ziel und Zweck. Die Welt verliert ihren Schöpfungscharakter, wenn man vom Schöpfer absieht, und die Rede vom Geschöpf wird zur leeren Floskel, die nicht zur normativen Lebensorientierung taugt. Das macht es nicht unmöglich, grosse Taten und ruhmreiche Werke zu vollbringen. Aber sie sind bloss Traumgespinste und schneller vergangen als ausgeführt. *Was* sie sind, bietet keine verlässliche Orientierung, das bietet allenfalls die Tatsache, *dass* sie sind und nicht vielmehr nicht, dass sie werden und vergehen, dass es diese Vergänglichkeitsprozesse überhaupt gibt und nicht vielmehr nicht. Nicht *wie* die Welt ist, sondern *dass* sie ist, verweist über sie hinaus. Dieser Spur muss man nachgehen, wenn man im Vergänglichen Halt finden will.

Gryphius lässt das nur anklingen, aber hier deutet sich ein Ausweg aus der sinnlosen Verstrickung in die Nichtigkeiten der Zeit an, der

nicht aus der Zeit hinausführt, sondern in ein Verhältnis zu ihr setzt, das sie anders in den Blick zu nehmen und anders mit ihr umzugehen erlaubt. Man sieht sie und man sieht sich dann anders. Man sieht dann, dass man mit allem seinem Mühen nichts anderes ist als ein Spiel der Zeit, kein Gestalter, sondern ein Gestalteter. Aber man sieht auch, dass die Zeit ihrerseits nicht Täter, sondern Medium ist, nicht letzte Instanz des Lebens, sondern Mittel des Schöpfers, dem Leben der Geschöpfe Möglichkeiten zuzuspielen, ihnen Zukunft zu eröffnen und damit eine Gegenwart zu geben, die nicht nur Fortsetzung der Vergangenheit ist. Der Mensch ist ein Spiel der Zeit, sagt der Dichter, aber er weiss mit dem Psalmisten, dass die Zeit in Gottes Händen steht (Ps 31,16). Daran soll und kann sich der Mensch ausrichten, dann wird auch »das spiell der zeitt / der leichte mensch bestehn«.

Nicht Lebensresignation ist daher die Botschaft von Gryphius' Sonett, sondern im Gegenteil: Aufforderung, sich im Leben nicht an Nichtigem, sondern an dem zu orientieren, der nicht nur Bestand hat, sondern Bestand gibt, der die Vergänglichkeit nicht etwa beseitigt, sondern den vergänglichen Menschen immer wieder Lebensmöglichkeiten und Lebenschancen zuspielt, auf die sie elementar angewiesen sind. Die Zeit ist eben nicht nur immerwährende Lebensvernichtung, sondern zuerst und vor allem immer wieder neue Lebensermöglichung, Gegenwartsgewährung und Zukunftseröffnung, Medium der Lebensgabe und nicht Mittel des Lebensraubs. So betrachtet ist das Leben in seiner Zeitlichkeit keine Verlust-, sondern eine Gewinngeschichte. In der Zeit können Menschen als beschenkte Schenker und gestaltete Gestalter leben, wenn sie beachten, dass das letzte Wort nicht ihnen und nicht der Zeit, sondern Gott gehört.

13. Im Himmel und am Himmel

Die Theologie wäre eine überflüssige Einrichtung, wenn sie daran nicht zu erinnern wüsste. Sie erzählt damit nichts Neues, sondern erinnert nur an Altbekanntes, jedenfalls an einst Alt- und Allbekanntes. Heute macht sie das nur noch mehr suspekt. Wo es um ständige Neuerung geht, wird die Erinnerung an Altbekanntes leicht als überflüssig und innovationshemmend verstanden. Aber das ist ein gründliches Missverständnis, dem politische Modernisierer gerne erliegen, nicht nur im Blick auf die Theologie. Gelegentlich – und damit leite ich zum nächsten Beitrag über – müssen auch

Ingolf U. Dalferth

Astronomen diese Fehlmeinung zurechtrücken. Im August 1845 besuchte König Friedrich Wilhelm IV. von Preussen die neu errichtete Sternwarte der Universität Bonn. Als er deren Leiter, den berühmten Astronomen Friedrich Wilhelm August Argelander, jovial begrüßte: »Na, Argelander, was gibt es Neues am Himmel?« erhielt er zur Antwort: »Kennen Majestät schon das Alte?« Man kann diese Antwort auch dem heutigen Souverän gegenüber nicht nachdrücklich genug wiederholen.

— Dr. Ingolf U. Dalferth ist Professor für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

Zeit – eine lange Geschichte der Welt

Arnold Benz

Im Gegensatz zur bekannten »Kurzen Geschichte der Zeit« möchte ich hier nicht über die Entstehung der Zeit sprechen, vielmehr darüber, was sie in den vergangenen 13,7 Milliarden Jahren bewirkt hat. Eigentlich ist alles, was uns an Gegenständen und Himmelskörpern umgibt, nicht im Urknall sondern in der Zeit und als Folge der Zeit entstanden. Selbst die Materie entstand nicht im Urknall. Erst nach einer Millionstelsekunde bildeten sich die Nukleonen aus Elementarteilchen. Die Galaxien entstanden nach mehreren hundert Millionen Jahren. Sonne und Erde formten sich, als das Universum schon zwei Drittel des heutigen Alters hatte. Dann entstanden die Lebewesen, die menschliche Gesellschaft und schliesslich vor 1,89 Milliarden Sekunden auch unser Herr Rektor. Und die Zeit tickt weiter.

Zeit in der Physik

Die Zeit erscheint in der Physik dort, wo Veränderung geschieht. Am einfachsten lässt sich das in Newtons zweitem Gesetz zeigen:

$$\Delta p = K \Delta t$$

Der Impuls p ändert sich proportional zum Zeitintervall Δt . Den Proportionalitätsfaktor K nennen wir Kraft. Die Impulsänderung Δp wird grösser, so lange die Kraft wirken kann. Anders gesagt, die Zeit gewährt der Kraft die Entfaltung ihrer Potenz.

Newtons zweites Gesetz hat viele dazu verleitet, eine lineare Beziehung zwischen Veränderung und Zeit anzunehmen. Das hat aber schon Newton nicht so gemeint. Die Kraft ist natürlich von der Impulsänderung und der zeitlichen Entwicklung betroffen (man denke zum Beispiel an die Schwerkraft zwischen den Planeten) und ändert sich mit der Zeit. Setzt sie sich aus mehreren sich gegenseitig beeinflussenden Komponenten zusammen, wie im Mehrkörperproblem, wird das System chaotisch. Newtons zweites Gesetz stimmt zwar für kleine Veränderungen immer noch, aber man kann die Wirkungsgleichung der Kräfte nicht analytisch lösen und auf längere Zeitdauer genau aufsummieren. Das hat weitreichende Konsequenzen: Der Zustand eines chaotischen Systems kann

nicht längerfristig voraus berechnet werden. Wir leben in einem Universum, dessen zukünftige Veränderungen unbekannt sind.

Veränderungen führen zu Neuem. Neues entsteht durch Veränderung, durch die Zeit. Das widerspricht dem Paradigma eines Uhrwerks, wo die göttliche Schöpferkraft in einer mythischen Vorzeit wirkte, als die Uhren noch nicht tickten und das zweite Newtonsche Gesetz nicht galt. In unserer Welt hingegen kann die Kraft nichts bewirken ohne Zeit. Nach den heutigen Vorstellungen brauchte das Universum viel Zeit, mindestens zehn Milliarden Jahre, damit Menschen entstehen konnten. Der grössere Teil davon war nötig, damit sich Sterne und Planeten wie Sonne und Erde bilden konnten.

Zeit im Kosmos

Sterne und Planeten entstehen und entwickeln sich in einer Abfolge von chaotischen Prozessen,¹ von denen viele noch nicht verstanden werden. Nicht nur die Schwerkraft wirkt, auch alle andern physikalischen Kräfte. Selbst Chemie und schliesslich Biologie spielen wichtige Rollen. Die Entwicklung von Himmelskörpern ist geradezu ein Musterbeispiel an nichtlinearer Komplexität. In der ersten Stufe verdichten sich in einer Molekülwolke von einigen hundert Lichtjahren Durchmesser einzelne Stellen zu Wolkenkernen. Die wirkende Kraft ist die Gravitation der kleinen Unregelmässigkeit in der Gasdichte, die sich durch ihre eigene Schwerkraft verstärkt. Der Vorgang wird vom Magnetfeld verzögert und dauert gute zehn Millionen Jahre. Erreicht die Dichte ungefähr den Wert eines guten Vakuums in irdischen Laboratorien, bricht das Magnetfeld ein und der Kern kollabiert. Die Gravitation wirkt nun ungehindert etwa hunderttausend Jahre. Weil Wolkenkerne nicht völlig ruhig sind und der Drehimpuls beim Kollaps erhalten bleibt, bildet sich nach dieser Zeit eine rotierende Scheibe, in der die Fliehkraft die Gravitation ausbalanciert.

In diesen Scheiben können sich nun Planeten bilden. Sie haben dafür etwa hunderttausend bis zehn Millionen Jahre Zeit. Die Dauer ist noch nicht genau bekannt und hängt auch von der Grösse des Sterns ab, der sich in dieser Zeit entwickelt. Es gibt mindestens drei Vorgänge, die auf die protoplanetare Scheibe einwirken: Magnetfelder in der Scheibe werden herum gewirbelt und verursachen dadurch zwei Jets senkrecht zur Scheibe. Sie führen mindestens

¹ S.W. Stahler/F. Palla, The Formation of Stars, Weinheim 2004.

einen Zehntel der Materie wieder in die Wolke zurück. Mit dem Jet fließt auch ein Teil des Drehimpulses ab, so dass sich das Gas in der Scheibe gegen das Zentrum bewegt. Dort entsteht mit der Zeit ein Protostern, eine Kugel aus heissem Gas, die sich über einen Zeitraum von einer Million Jahren abkühlt. Schliesslich wird die Dichte im Zentrum gross genug, so dass Wasserstoffkerne zu Helium verschmelzen. Dieser Vorgang entfesselt die nuklearen Kräfte, die sehr schnelle Veränderungen in mikroskopischen Dimensionen bewirken. Das Verschmelzen zweier Wasserstoffatome dauert nur 10^{-15} Sekunden. Die neue Energiequelle im Innern verändert den Aufbau der Gaskugel und macht sie zu einem Stern. Der Jungstern entwickelt im Innern seine eigenen Magnetfelder. Sie steigen auf und entladen sich in der Atmosphäre. Diese wird zu einer heissen Korona, die wie bei der Sonne einen Sternwind verursacht. Der Sternwind und die Strahlung der heissen Sternoberfläche lösen mit der Zeit die protoplanetare Scheibe auf. Die Planeten, falls sie sich in der Zwischenzeit bildeten, bleiben zurück und umkreisen den Stern. Ein Sonnensystem ist entstanden und besteht, so lange Reserven für die Wasserstoffverschmelzung im Sterninnern vorhanden sind. Sie reichen bei Sternen wie der Sonne für rund zehn Milliarden Jahre. Das Sonnensystem steht kurz vor der Halbzeit.

Was ist die Zeit?

Angesichts der Zeiträume der kosmischen Entwicklung, in die auch die infinitesimalen Zeiten der Quantenmechanik hineinspielen, stellt sich die Frage, nach dem Wesen und Ursprung dieser Zeit. Nach Immanuel Kant ist die Zeit eine apriorische Anschauungsform, ohne die wir die Wirklichkeit nicht wahrnehmen können. Die Physik hat in ihr im vergangenen Jahrhundert einige überraschende empirische Merkmale gefunden. So ist etwa gemäss Relativitätstheorie die Zeit abhängig vom Bezugssystem und verläuft langsamer, je nach dessen Geschwindigkeit relativ zu uns. Sie kann daher von Menschen in einem gewissen Mass manipuliert werden. Auch ein Gravitationsfeld verändert den Zeitverlauf. Noch verblüffender: Die Zeit hatte anscheinend im Urknall einen Anfang. Das ist seit 40 Jahren konsistent mit allen Beobachtungen des weit entfernten Universums. Mit dem Trick einer imaginären Zeitkomponente², kann der Anfang im Urknall vermieden werden und führt noch weiter weg von der a priori Anschauung.

² S.W. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, Reinbek 1991.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts herrschte in der Physik die Meinung vor, die Zeit sei im Grunde umkehrbar. Diese für Nichtphysiker vielleicht weltfremde Ansicht stammt von der erstaunlichen Eigenschaft aller Grundgleichungen der Physik, zeitlich reversibel zu sein. Das bedeutet, dass die Zeit eine negative Richtung annehmen und rückwärts laufen könnte, ohne dass sich ein physikalischer oder mathematischer Widerspruch ergäbe. Der offensichtliche Verlauf der Zeit in der lebensweltlichen Wirklichkeit wäre dann nur sekundär. Die Richtung des Zeitpfeils ergäbe sich aus gewissen Vorgängen, die wahrscheinlicher in die eine Richtung ablaufen als in die andere. So kann zum Beispiel der Wind einen Baum fallen. Es ist aber noch nie passiert, dass der Wind einen gefallen Baum aufgerichtet hat, obwohl dies nach den Grundgleichungen möglich wäre. Der wahrscheinlichere Weg ist jener, bei dem die Entropie zu nimmt, wie dies der zweite Hauptsatz der Thermodynamik ausdrückt.

In den 1970er Jahren haben Ilya Prigogine³ und andere die Irreversibilität der Zeit betont und sie als eine fundamentale Eigenschaft behauptet entgegen der scheinbaren Reversibilität in den physikalischen Grundgleichungen. Als Begründung wurde unter anderem die Quantenmechanik angeführt, gemäss der die Zeit durch den Beobachtungsvorgang irreversibel wird. Die Wirklichkeit entsteht im Beobachtungsakt, und der Übergang von Nichtwissen zu Wissen ist irreversibel. Man könnte auch umgekehrt sagen, dass die Quantenwelt nur durch einen irreversiblen Vorgang wirklich wird. Dies manifestiert sich in der 1964 entdeckten Verletzung der CP-Invarianz im Zerfall von K-Mesonen, in dem die Zeitumkehr nicht möglich ist und damit die Zeitrichtung quantenmechanisch festgelegt wird.⁴

Hier möchte ich den Blickwinkel noch etwas verschieben von jenem der 1970er Jahre. Damals wurde die Zeit wie noch heute in der Laborphysik als unendliches Kontinuum verstanden und als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. In einem Universum mit einem Anfang und in einem Universum, in dem alles entsteht und wieder zerfällt, ist die Zeit nicht grenzenlos. Nicht nur unsere eigene Lebenszeit ist beschränkt, auch unsere Spezies der *Homines sapiens* könnte sehr wohl einmal aussterben. Sonne, Erde, Sterne, Galaxien und vielleicht das ganze Universum werden zerfallen. In der Empirie der Zeit dürfen wir das Entstehen und Zerfallen nicht ausblenden. Zeit ohne Anfang und Ende gibt es nicht.

³ I. Prigogine, *Vom Sein zum Werden*, München/Zürich 1992.

⁴ Allgemein verständlich dargestellt in Y. Karyotakis/G. Hamel, *A Violation of CP Symmetry in B Meson Decays*, *Europhysics News*, 89, 2002.

Der Ursprung der Zeit

Es gibt kein Naturgesetz über das Entstehen oder das Vorhandensein von Zeit. Ohne die Zeit gäbe es das Universum nicht. Das Ticken der Uhr ist eine apriorische Eigenschaft der kosmischen Entwicklung.

Ist jede Sekunde eine Schöpfung aus dem Nichts? Mit dieser Frage überschreite ich nun den Rahmen der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft sucht nach Ursachen, die durch Gesetzmässigkeit oder Zufall der beobachteten und gemessenen Wirkung zu Grunde liegen. Die Abfolge von Ursache und Wirkung, wie auch der zufällige Wurf eines Würfels verlangen nach einem Vorher und Nachher. Kausalität wie Zufall nehmen eine kontinuierlich fließende Zeit an. Die Zeit wird in der Naturwissenschaft vorausgesetzt, und über die Voraussetzungen einer Wissenschaft kann man im Rahmen dieser Wissenschaft nicht diskutieren.

Tritt uns im Ursprung der kreativen und zerstörerischen Zeit die göttliche Schaffenskraft entgegen? Es steht nichts im Weg, jede neue Sekunde als eine Neuschöpfung zu deuten. Es wäre falsch dies deswegen zu tun, nur weil das Woher der Zeit ausserhalb des Rahmens der Naturwissenschaft liegt. Nebenbei bemerkt: Ein grosser Teil unserer Lebenswirklichkeit liegt ausserhalb dieses Rahmens. Der Mangel an kausaler Erklärung ist kein eindeutiger Hinweis auf Gott. Selbst der Anfang der Zeit im Urknall zwingt nicht, den Begriff Schöpfung zu verwenden. Dass etwas entsteht und nicht nichts, ist kein zwingender Hinweis auf einen Schöpfer.

Ist Zeit = Schöpfung?

Woran erkennt man Schöpfung? Gewiss nicht an einem Plan! Die Sterne sind nicht designed, und sie entstehen doch. Sie werden aus einem Chaos von Turbulenz durch ein Wirrwarr von Vorgängen geboren. Ihre Entstehung ist nicht voraussagbar und doch landen sie auf der Hauptreihe der Normalsterne.

Hans Weder bemerkt⁵, dass Schöpfung uns dann entgegentritt, wenn wir staunend feststellen, dass es etwas gibt, das wir nicht selbst bewirken können und doch unsere Existenz ermöglicht. In dieser Erfahrung wird bewusst, dass wir uns letztlich nicht selbst versorgen können und uns deswegen nicht zu ängstigen brauchen. Das Staunen ist eine notwendige Bedingung. Es impliziert, dass Schöpfungserfahrung nicht objektiv sein kann. Der oder die

⁵ H. Weder, Kosmologie und Kreativität, Leipzig 1999, 68.

Erfahrende ist nicht beliebig austauschbar. Es gehört eine sich ihrer selbst bewusste Person zu dieser Art der Wahrnehmung, die teilnimmt und im Staunen mitschwingt. Noch mehr, dieser Mensch muss die teilnehmende Wahrnehmung wollen. Er kann achtlos am Gegenstand oder Vorgang vorbei gehen, ohne ihn als Schöpfung zu erkennen. Und doch sind solche teilnehmenden Wahrnehmungen nicht beliebig oder rein subjektiv. So wie jemand in einem Kunstmuseum von einem Bild angesprochen werden kann und andere Menschen nicht, ist die Erfahrung von Schöpfung ein allgemeinemenschliches aber nicht zwingendes Mitschwingen auf einen objektiv existierenden äusseren Reiz.

Die Menschheitsgeschichte umfasst nur einen winzigen Teil der Zeit, die vor 13,7 Milliarden Jahren begann und noch Milliarden von Jahre weiter geht, auch wenn es schon lange keinen Homo sapiens mehr geben wird. In unserer Galaxie, der Milchstrasse, entstehen und vergehen rund zehn Sterne pro Jahr. Eine Unzahl von Planeten kreisen um ihre Zentralsterne, die allermeisten wohl für immer unbewohnt. Das Zentrum der Milchstrasse liegt fünfundzwanzigtausend Lichtjahre in Richtung Sagitarius. Andere Galaxien mit Hunderten von Milliarden Sternen entstehen und werden vergehen. Wir sind Teil dieser Entwicklung an einem scheinbar unbedeutenden Ort im Kosmos und zu einer beliebigen Zeit. In diese Entwicklung ist unsere Spezies ungefragt hinein gestellt wie der einzelne Mensch in die Fährnisse der irdischen Geschichte. Zwar nehmen wir teil, schwimmen aber zum grössten Teil unbedeutend mit.

Es kann vorkommen, dass wir an einem bestimmten Punkt im Leben eine Sekunde nicht als selbstverständliche Fortsetzung von 425 Billionen früheren Sekunden erleben, sondern als gnädig gewährte Zeit. Dann erfahren wir die Zeit als Schöpfung. Es fällt uns dann vielleicht wie Schuppen vor den Augen, dass die Erde und die Menschheit nicht hilflos in die Zeit geworfen sind, sondern dem Universum eine gewisse Zeit zugestanden wird. Wir nehmen angesichts unserer beschränkten Lebenszeit allenfalls auch wahr, dass uns persönlich Zeit geschenkt ist. Uns wie auch dem Universum ist Zeit gegeben. Darin sind wir dem Universum gleichgestellt.

— Dr. Arnold Benz ist Professor für Astrophysik an der ETH Zürich.

Kreative Erinnerung.

Zur johanneischen Auffassung der Zeit

Jean Zumstein

1. Die Fragestellung

»Und das Wort ward Fleisch«. Dieser wirkungsreiche Vers, der die christliche Theologie tief prägte, ist die bekannteste Aussage des johanneischen Prologs. Es handelt sich nicht um eine mythologische Aussage, die auf historisierende Weise den irdischen Anfang des Lebens eines himmlischen Wesens beschreiben würde, sondern der johanneische Prolog setzt den hermeneutischen Rahmen fest, in welchem die Geschichte Jesu von Nazareth, die erst mit 1,19 beginnt, zu lesen ist. Dadurch wird von vornherein klar, dass im vierten Evangelium die erzählte Geschichte Jesu zum Gegenstand einer intensiven theologischen Reflexion geworden ist. Nun spielt in dieser interpretatorischen Arbeit die Kategorie der Zeit eine Schlüsselrolle. Dass die Zeit zum grundlegenden hermeneutisch-theologischen Repertoire des Urchristentums gehört, hat Hans Weder in seiner Studie »Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum« (1993) paradigmatisch gezeigt.

Mit dem Satz »Und das Wort ward Fleisch« ist die Grundaussage der johanneischen Christologie formuliert. In der historischen Person Jesus offenbart sich Gott auf endgültige Weise. Dem Menschen wird *hic et nunc* in der Begegnung mit dem fleischgewordenen Logos Licht, Leben und Gnade zum Ereignis. D.h.: die Inkarnation hat einen ausgesprochenen eschatologischen Charakter, die in der sogenannten »präsentischen Eschatologie« thematisiert wird. Die historische Stunde der Inkarnation ist die Stunde des Heils und des Gerichts, und dies in einem exklusiven und endgültigen Sinn.

Die Geschichtlichkeit der christologischen Offenbarung stellt aber ein Problem dar, das Johannes identifiziert und konsequent durchdacht hat. Wenn die eschatologische Offenbarung Gottes im Leben und Tod des Menschen Jesus geschieht – und eben nur in diesem Leben und in diesem Tod –, welche Zukunft hat diese Offenbarung, wenn der Offenbarer von den Seinen Abschied genommen hat? Wie ist die Nachfolge zu denken, wenn der Anwesende zum ab-

wesenden Herrn geworden ist? Diese Schwierigkeit wird in der johanneischen Erzählung der Vita Christi deutlich thematisiert; man denke an Petrus, der sich bereits beim letzten Mahl bereiterklärt, für seinen Herrn zu sterben, damit das unmittelbare Verhältnis mit dem irdischen Jesus erhalten bleibe (Joh 13,36-38) oder an Maria von Magdala, die bei der Erscheinung des Erhöhten vor dem leeren Grab nur den galiläischen Rabbuni sehen und diesen nicht loslassen will (Joh 20,16-17 und das berühmte μή μου ἄπτου). Mit anderen Worten: ist der Kreuzestod des inkarnierten Logos und das daraus folgende Entzogensein ein inakzeptabler und fataler Verlust – das ist die Meinung des Petrus und der Maria von Magdala? Oder überlebt die christologische Offenbarung den Weggang des Offenbarers? Kurz gefasst: Wie ist die Artikulation zwischen der vor- und der nachösterlichen Zeit zu denken?

Vor Johannes haben die synoptischen Evangelien dieses Problem auch gespürt und eine Lösung vorgeschlagen. Vor dem leeren Grab lädt Markus den Leser ein, sich wieder auf die Wege Galiläas zu begeben (Mk 16,6-7: »Jesus sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er ist auferweckt worden, er ist nicht hier. Siehe, der Ort, wo sie ihn hingelegt haben. Doch geht, sagt seinen Jüngern und dem Petrus, dass er euch vorausgeht nach Galiläa.«). Im zweiten Evangelium wird jedoch keine galiläische Ostererscheinung erzählt. D.h. also: wenn der Leser die Gestalt des Gekreuzigten-Auferstandenen auf den Wegen Galiläas entdecken will, muss er sich noch einmal die erzählte Geschichte des Irdischen aneignen. Vom Kreuz her beginnt eine neue Nachfolge. Bis zum Ende der Welt befindet sich der Leser des Markusevangeliums mit den ersten Jüngern und ihrem verachteten Herrn auf dem Weg nach Jerusalem. Matthäus seinerseits hat zwar mit Leidenschaft die Lehre und die Taten des irdischen Jesus berichtet, aber eben als inklusive Geschichte. Für das erste Evangelium – das ist der Grundton des Manifests (Mt 28,16-20) – hat der Auferstandene keine andere Gestalt als diejenige des irdischen, und der Glaubende erkennt sich in der Gestalt des historischen Jüngers des Galiläers. Von daher besteht das nachösterliche Jüngersein in der Taufe und in dem treuen Halten der Lehre des irdischen Jesu. Lukas schliesslich hat ein zweibändiges Werk komponiert: während das Evangelium die sogenannte »Mitte der Zeit« zum Thema hat und das unumgängliche Entzogensein Jesu in der Szene der sogenannten Himmelfahrt zum Ausdruck bringt, erzählt die Apostelgeschichte, wie die Geschichte Jesu weitergeht oder mit anderen Worten, wie Gott nach der Auffahrt der Kirche und der Welt präsent bleibt.

Man muss jedoch gestehen, dass nur und erst Johannes einerseits den eschatologischen Charakter der christologischen Offenbarung radikal thematisiert hat – das ist das Programm der sogenannten »präsentischen« Eschatologie –, andererseits aber das damit verbundene Problem eingehend behandelt hat, nämlich: wie diese endgültige Manifestation Gottes in der Person Jesu nicht der Vergangenheit preisgegeben wird, sondern eine für den Leser des Evangeliums echte Zukunft hat. Diese Arbeit wird in den sogenannten Abschiedsreden geleistet.

2. Der Abschied des Kommenden

Die Abschiedsreden (Joh 14-16) und das Abschiedsgebet (Joh 17) bilden eine narrative Pause zwischen dem Ende der öffentlichen Wirksamkeit des johanneischen Christus (Joh 12) und dem Anfang der Passionsgeschichte (Joh 18-19). Die dramatische Handlung wird in der Schwebelage gehalten, eine kognitive Arbeit beginnt. Das Ende des Lebens Jesu wird zum Thema der Reflexion. Bevor die Passion anfängt, wird sie eingehend interpretiert. Nach dem Zeichen der Fußwaschung (Joh 13,1-20), die als Metapher des Kreuzes zu verstehen ist, offenbart der johanneische Christus – sei es im Gespräch mit den Jüngern, sei es monologartig – den Sinn des Undenkbaren, nämlich den Sinn seines bevorstehenden Todes.

Die Wahl der Gattung der Abschiedsrede, die sowohl in der griechisch-hellenistischen als auch in der alttestamentlich-jüdischen Literatur bekannt ist, ist kein Zufall. Sie setzt ein hermeneutisches Programm in Bewegung, das sich in zwei Richtungen entfaltet. Die Abschiedsrede hat zunächst eine retrospektive Dimension: es geht darum, den Sinn eines sich abschliessenden Lebens zu formulieren. Der johanneische Christus wird zum Interpret seines Schicksals, er spricht das letzte Wort über sein Leben und auf diese Weise bringt er den endgültigen Sinn der Offenbarung zum Ausdruck. Diese Retrospektive bewirkt einen Sinnüberschuss. Nur als geschlossenes Leben gewinnt ein Leben seinen endgültigen Sinn. Überraschenderweise wird der klassische Sinn des Todes umgedeutet; gegen die immer wieder erlebte menschliche Erfahrung bringt dieser Hinschied einen Gewinn.

Die Abschiedsrede hat dann eine prospektive Dimension: der Abschied Nehmende eröffnet eine Zukunftsperspektive für die Lebenden. Er setzt die Vermittlungen fest, die das Leben der Hinterbliebenen nach seinem Weggang ermöglicht. Sein Nachfolger

wird bestimmt, sinngebende Weisungen werden formuliert, das Geheimnis der Zukunft wird gelichtet. Auch diesem Aspekt gibt der johanneische Christus Substanz: die Qualität der nachösterlichen Zeit wird enthüllt: Sie wird unter das Zeichen des Liebesgebotes gesetzt. Der Paraklet wird als Nachfolger eingesetzt. Das Abschiedsgebet gehört nicht mehr zur Gattung der Abschiedsrede, setzt aber die hermeneutische Arbeit der Kap 14-16 fort. Nicht mehr an die Jünger gerichtet, sondern *coram Deo* wird auf sukzessive Weise der Sinn der Vergangenheit und sogar der unvordenklichen Zeit der Präexistenz, dann der Gegenwart, schliesslich der historischen Zukunft und der eschatologischen Vollendung enthüllt. Der Sinn der Geschichte wird *sub speciem aeternitatis* und von der christologischen Offenbarung her erschlossen.

Aber zurück zu den Abschiedsreden! Dank dem mit dieser Gattung verbundenen Sinnpotential hat der implizite Autor zwei Sachverhalte mit einem unübertrefflichen Scharfsinn zum Ausdruck gebracht. Zuerst ist das vierte Evangelium die einzige neutestamentliche Schrift, die gesehen hat, dass – zunächst einmal abgesehen von jeglicher Kreuzesdeutung – das Ende des Lebens des irdischen Jesus, d.h. der Abschluss der Offenbarung als solcher, nicht als Sinnverlust, sondern als Sinnengewinn zu betrachten ist. Nur und erst der Weggang des Offenbarers bringt die Offenbarung zur Vollendung. Der Abschied Nehmende erklärt unmissverständlich: »Doch ich sage euch die Wahrheit. Es ist gut für euch, dass ich weggehe« (Joh 16,7), und sinngemäss ist sein letztes Wort auf dem Kreuz: »Es ist vollbracht« (Joh 19,30).

Der zweite Sachverhalt hängt von dem ersten ab. Wenn der Weggang des Offenbarers als produktives Geschehen verstanden wird, dann ist die nachösterliche Zeit keine defizitäre Zeit, sondern, um mit dem Text zu formulieren, die Zeit »der grösseren Werke« (Joh 14,12). Die vollständige Aussage lässt keinen Zweifel übrig: »Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe auch vollbringen, und er wird noch grössere als diese vollbringen, denn ich gehe zum Vater«. Die nachösterliche Nachfolge ist in keiner Hinsicht eine Notlösung, sondern sie ist der Ort des Empfangs der vollendeten Offenbarung.

Dass der Weggang des johanneischen Christus, d.h. das Kreuz, ein überaus produktives Ereignis ist, bildet aber nur einen Teil des Gedankengangs des ersten Abschiedsrede. H. Attridge hat zu Recht bemerkt, dass der implizite Autor die Gattung der Abschiedsrede umgestaltet hat. Diese Umstrukturierung erscheint in aller Klarheit im Aufbau der ersten Abschiedsrede. Bildet der Weggang des

Offenbarers den Gegenstand des ersten Teils – und dies entspricht der Thematik einer klassischen Abschiedsrede –, wird das Kommen des Weggehenden im zweiten Teil zum Ausdruck gebracht – und hier geschieht die Umdeutung. Die johanneische These lautet: der Gekommene ist der Kommende. Zwar behält die Inkarnation des präexistenten Logos eine eschatologische Bedeutung und in dieser Hinsicht ist die Erinnerung an den Fleischgewordenen der Ermöglichungsgrund des Glaubens. Der Leser ist aber eingeladen, dem entzogenen Christus als dem Kommenden zu begegnen. Die nachösterliche Zeit ist nicht durch die Abwesenheit, sondern durch das Kommen des Herrn bestimmt. »Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, sondern ich komme wieder zu euch« (Joh 14,18).

Man könnte zwar denken, dass wir es hier mit einem verbreiteten Topos der urchristlichen Eschatologie zu tun hätten, nämlich mit der apokalyptischen Vorstellung der Parusie des Menschensohnes. Auch wenn Johannes gegen diese Erwartung keineswegs polemisiert, vertritt er eine andere Auffassung: das Kommen des Erhöhten verwirklicht sich in der Ostererfahrung. Dieser Sachverhalt kommt unmissverständlich zum Ausdruck in der Passage der ersten Abschiedsrede, wo sich der johanneische Christus an seine Jünger vor seinem Tod richtet: »Noch kurze Zeit, dann seht ihr mich nicht mehr (Andeutung des Kreuzes), und wieder eine kurze Zeit, dann werdet ihr mich sehen (Andeutung von Ostern)« (Joh 16,16). Man könnte zwar einwenden – denkt man an Paulus oder an Lukas –, die Ostererfahrung sei ein zeitlich begrenztes Geschehen, das den Leser kaum betreffen würde. Dann würde man die erste Abschiedsrede mit einem fremden Paradigma deuten, denn der implizite Autor entschärft die Ostererfahrung: »Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen« (14,23). Der Kommende gehört nicht zu einer apokalyptischen Zukunft, sondern kommt dem Glaubenden in seiner geschichtlichen Existenz entgegen. Die Erinnerung an den Weggehenden führt zur Entdeckung des Kommens des Erhöhten. Sie führt nicht zur Ehrung eines Verstorbenen, sondern zur Begegnung des Lebendigen.

Diese hermeneutische Leistung ist zwar beeindruckend. Die Frage, wie diese entschärkte Ostererfahrung geschieht, bleibt aber offen.

3. Die kreative Erinnerung

Wie der Gekreuzigte-Erhöhte in der nachösterlichen Zeit zu den Seinen kommt, wird im vierten Evangelium auf der Ebene der Pneumatologie reflektiert. Das Kommen des Erhöhten wird zwar mit dem Kommen des Parakleten nicht identifiziert – der erhöhte Christus und der Geist-Paraklet bleiben zwei unterschiedliche Personen –, die Aufgabe des Parakleten besteht aber darin, der Vermittler des *praesentia* Christi in der nachösterlichen Zeit zu sein. Diese gleichzeitige Identität und Unterscheidung dieser zwei Personen wird besonders deutlich in der programmatischen Formulierung der Sendung des Parakleten: »Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Parakleten geben« (Joh 14,16), wobei zu verstehen ist, dass Christus der erste, der Geist der zweite Paraklet ist.

Wie wird die Leistung des zweiten Parakleten – in der klassischen Terminologie des heiligen Geistes – in den beiden Abschiedsreden zum Ausdruck gebracht? Die Reihenfolge der fünf Parakletsprüche macht Sinn, was einerseits literarkritischen Operationen ein klares Ende setzt, andererseits die immer wieder ignorierte Stringenz der johanneischen Argumentation demonstriert.

Das Wirken des Parakleten läuft von der Bearbeitung der Vergangenheit in der ersten Abschiedsrede über die Bewältigung der nachösterlichen Gegenwart bis zur Entzifferung der Zukunft in der zweiten Abschiedsrede.

Der erste Parakletspruch (Joh 14,16) kulminiert in der Aussage: »Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Parakleten geben, der für immer bei euch bleiben soll.« Der Paraklet bürgt für die Zukunft der christologischen Offenbarung. War die Offenbarung der *ἀληθεία* in der Person des Fleischgewordenen zwar das eschatologische Ereignis, aber ein Ereignis, das zu einem bestimmten befristeten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort stattgefunden hatte, wird der Geist der Wahrheit die im Christus offenbarte *ἀληθεία* immer und überall geschehen lassen. Der Paraklet gewährleistet die Universalität und die Zukunft der christologischen Offenbarung in der nachösterlichen Zeit.

Der zweite Parakletspruch (Joh 14,25-26) bringt zum Ausdruck, wie diese Präsenz der christologischen Offenbarung zum Zuge kommt: »Der Paraklet aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe«. Der Paraklet ist keine charismatische Kraft – wie zum Beispiel bei Paulus –, sondern sein

Auftrag besteht in der Lehre. Diese Lehre umfasst zwei Aspekte: die Erinnerung an die Worte des Fleischgewordenen bildet die grundlegende Komponente – die *praesentia Christi* vollzieht sich in der Anamnese des im Fleisch Gekommenen. Diese Anamnese ist aber keine museale Restituierung der Worte des historischen Jesus, sondern ihre verstehende Rezeption und Interpretation. Um mit der Unterscheidung von Assman zu arbeiten, in der ersten Abschiedsrede haben wir es nicht mit einem Gedächtnisphänomen, sondern mit einem Erinnerungsprozess zu tun. Der Paraklet ist der Erinnerer und der Hermeneut Christi.

Der dritte Parakletspruch (Joh 15,26) kommt in der zweiten Abschiedsrede vor. Nun soll die zweite Abschiedsrede – das ist mindestens meine These – als Relektüre der ersten betrachtet werden. D.h. in unserem Fall: waren die zwei ersten Parakletsprüche eindeutig im Horizont der Christologie zu verstehen, ändert sich die Betrachtungsweise in der zweiten Abschiedsrede. Der Auftrag des Parakleten wird diesmal nicht zuerst als Vermittlung zwischen der Vergangenheit der christologischen Offenbarung und der Gegenwart des Glaubens angegangen, sondern die nachösterliche Zeit steht im Zentrum und setzt sich mit den spannungsvollen Erfahrungen auseinander, die diese Periode kennzeichnen. Die beherrschende Perspektive ist ekklesiologisch soteriologisch orientiert. Die erste und vernichtende Erfahrung, welche das Christsein in nachösterlicher Zeit belastet, ist der Hass der Welt bzw. die Verfolgung, wie immer diese aussehen mag. In der Stunde der Not – so der dritte Parakletspruch – ist der Jünger nicht sich selbst preisgegeben, sondern der Paraklet wird in der Stunde der Heimsuchung als der Träger des christologischen Zeugnisses für die Jünger eintreten. D.h.: Dank der Gabe des Geistes der Wahrheit ist der in Bedrängnis geratene Jünger in der Lage, die Sache seines Herrn vor der Welt zu vertreten.

Der vierte Parakletspruch (Joh 16,8-11) ist von hohem Interesse, weil er das forensische Wirken des Parakleten in der nachösterlichen Zeit zum Ausdruck bringt. »Und wenn der Paraklet kommt, wird er die Welt überführen, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist«. Der erste Teil des Evangeliums hatte gezeigt, das sich in der Begegnung des fleischgewordenen Christus das eschatologische Gericht vollzog. Hans Weder hat diesen Sachverhalt mit dem Begriff »Asymmetrie des Rettenden« auf den Punkt gebracht: während die Glaubenden jenseits des Gerichtes stehen, sind die Nicht-Glaubenden schon gerichtet. Nun besteht der Auftrag des Parakleten für die Gemeinde darin, die Schuld der Welt aufzudecken, d.h. den Unglauben der Welt zu brandmarken, die Gerechtigkeit des Gekreuzigten aufzu-

weisen und die Niederlage des Herrschers dieser Welt zu manifestieren. Das eschatologische Gericht wird weitergeführt, aber von einem nachösterlichen Gesichtspunkt aus, wie die Einbeziehung des Kreuzesgeschehens in dem Spruch zeigt. Die Aufgabe des Parakleten besteht darin, die von den Jüngern erlebte Wirklichkeit, nämlich den innerhalb der Welt siegreichen Unglauben, die Pleite des Kreuzes und den Triumph des Bösen umzudeuten. Was die Welt als echte Wahrnehmung der Wirklichkeit vertritt, manifestiert in der Tat ihre Schuld. Der Prozess zwischen Gott und der Welt, die das Wirken des johanneischen Christus prägt (man denke zum Beispiel an den Prozess vor Pilatus), wird durch die Erhöhung am Kreuz nicht unterbrochen, sondern auf einer neuen Stufe weitergeführt.

Der fünfte Parakletspruch (Joh 16,13-15) lautet: »Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört und euch verkünden, was kommen wird.« Der Kreis ist geschlossen. Der Paraklet richtet den Blick auf das, »was kommen wird«, auf die Zukunft. Zwei kurze Bemerkungen sind hier angezeigt. Die Aussage »er wird euch in die ganze Wahrheit führen« ist missverständlich. Nicht die Präposition εἰς, sondern die Präposition ἐν wird benützt. D.h.: die Wahrheit wird nicht als ein Ziel vorgestellt, die dank des Parakleten zu erreichen wäre, sondern der Paraklet ermöglicht ein sinnvolles Führen innerhalb des Raumes der Wahrheit, d.h. der christologischen Offenbarung. Es geht nicht um einen Initiationsprozess, sondern um einen Vertiefungsprozess. Der hermeneutische Auftrag des Parakleten steht wieder im Vordergrund, diesmal aber geht es nicht darum, an die Worte des Fleischgewordenen zu erinnern, sondern die ἐρχόμενα (»was kommen wird«) zu enthüllen. Was unter ἐρχόμενα zu verstehen ist, ist heftig umstritten. Der Leser, der aber den Begriff »Wahrheit« christologisch gedeutet hat, und beobachten konnte, dass das Verb »kommen« in den Abschiedsreden stets mit der Person des Erhöhten verbunden ist, befindet sich auf der richtigen Spur: der Paraklet führt, indem er die Vertiefung der christologischen Offenbarung ermöglicht, nicht in eine heilige Vergangenheit, sondern erschliesst die Zukunft als den Ort des Kommens Christi, d.h. er lernt, der Zukunft als sinnvollem, liebesvollem und verheissungsvollem Raum entgegenzugehen. Die These der ersten Abschiedsrede – der Gekommene ist der Kommende – wird somit wiederaufgenommen und pneumatologisch formuliert.

Dieser kurze Blick in die theologische Arbeit des impliziten Autors sollte gezeigt haben, wie das vierte Evangelium in den Ab-

schiedsreden die Artikulation zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit gleichzeitig auf der Ebene und mittels der Verschränkung von Christologie und Pneumatologie gedacht hat. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erhalten dadurch ihre eigene Qualität. Die Qualität jeder Zeitebene kommt aber nur in dem Zusammenspiel aller drei zum Ausdruck.

Wenn der Paraklet in den Abschiedsreden der allgegenwärtige Akteur der Erinnerung ist, erscheint in der Erzählung eine weitere Gestalt, die – sei es in der Passionsgeschichte, sei es in der Ostergeschichte – denselben Auftrag durchführt: der Lieblingsjünger. Man kann zwar über die Identität oder die Historizität dieser eigenartigen Person streiten, aber dann ist man in Gefahr, seine literarische und theologische Funktion im johanneischen Plot zu übersehen. Wie der Paraklet hat der Lieblingsjünger zuerst eine anamnetische Funktion: er ist der Zeuge der entscheidenden Ereignisse des urchristlichen Kerygmas: er sitzt am Tisch des letzten Mahles Jesu, er steht vor dem Kreuz und dem leeren Grab. Wie der Paraklet hat dann der Lieblingsjünger eine hermeneutische Funktion: im Unterschied zu den anderen Jüngern, insbesondere im Unterschied zu Petrus, ist er derjenige, der die sich abspielenden Ereignisse auf unübertreffliche Weise versteht. Wie der Paraklet hat der Lieblingsjünger schliesslich eine entscheidende ekklesiologische Bedeutung: vor dem Kreuz erhält er den Auftrag, die neue Familie Christi zu sammeln und zu leiten (Joh 19,25-27). Das Kap. 21 präzisiert dann, wie der Lieblingsjünger, der Erinnerer und der Hermeneut des johanneischen Christus, seinen ekklesiologischen Auftrag vollzieht, nämlich indem er für die Jüngergemeinde sein unersetzbares Zeugnis unter der Form des Evangeliums verschriftlicht. Die Erinnerung lebt nicht nur von dem Parakleten, sondern auch durch eine Schrift. Es wäre natürlich künstlich, diese beiden Gestalten – den Parakleten und den Lieblingsjünger – gegeneinander auszuspielen, da das vierte Evangelium ihr Verhältnis nicht explizit durchdenkt.

Nun soll das Phänomen der Entstehung der Schrift unsere Aufmerksamkeit mobilisieren, weil das Phänomen der Erinnerung hier einen deutlich formulierten, normativen Ausdruck findet.

4. Die Erinnerung in actu

Mit dem Parakleten und dem Lieblingsjünger sind wir auf die Pfeiler des johanneischen Gedächtnisses gestossen und haben die Akteure der kreativen Erinnerung identifiziert. Wie diese Akteure diese

»travail de mémoire« durchführen, wie die Erinnerung gestaltet wird, wird jetzt zum Thema unserer Ausführungen. Drei Kennzeichen verdienen eine besondere Aufmerksamkeit: die Selektivität, der gewählte Gesichtspunkt und die umgewälzte Chronologie. Zu signalisieren ist, dass in den zwei letzten Themen die Kategorie der Zeit eine entscheidende Rolle spielt.

In einem seiner letzten Bücher – »La mémoire, l'histoire, l'oubli« (2000) – hat Paul Ricœur darauf hingewiesen, dass sowohl zu viel Gedächtnis als auch zu viel Vergessenheit die Erinnerung – man denkt hier an die sinnvolle Aneignung der Vergangenheit – zerstört. Die grenzenlose und wilde Anhäufung des historischen Materials – das »Zuviel« – sowie das ideologische Schweigen über bestimmte Aspekte oder Perioden der Vergangenheit – das »Zuwenig« – vernichten das Gedächtnis und verhindern die Entstehung der Erinnerung. Wenn der Leser die johanneische »Vita Christi« überfliegt, bemerkt er sehr schnell, dass in dieser Schrift eine radikale Auswahl der vorhandenen Jesustradition durchgeführt wurde. Sieben Wundergeschichten, fünf oder sechs bedeutsame Begegnungen Jesu, zwei oder drei grosse Streitgespräche sowie die Passions- und Ostergeschichte bilden den Stoff der Erzählung. Dieses spärliche narrative Material wird aber in umfangreichen Dialogen und Monologen ausführlich und von mehreren Seiten her gedeutet. Dieses konzentrierte Evozieren der Vergangenheit – besser formuliert: diese extrem selektive Konstruktion der Vergangenheit – führt nicht zu einer lückenhaften Erinnerung, sondern eröffnet den Weg zu einer höchst reflektierten Wahrnehmung der Geschichte Jesu.

Der zweite Aspekt, der uns in diesem Rahmen interessieren sollte, ist die *Gestaltung der Zeit der Erzählung*. Gérard Genette hat uns mit seinem bahnbrechenden Buch »Figures III« (1972) gelehrt, dass die Gestaltung der Zeit der Erzählung nicht zeitlich-rechnerisch zu verstehen ist, sondern eine interpretatorische Leistung darstellt, wodurch die erzählte Geschichte zur gedeuteten Geschichte wird. Wenn wir mit dem Genette-Modell den johanneischen Aufbau der Zeit der Erzählung analysieren, kommen wir zu den folgenden Beobachtungen. Die Analepsen (d.h. die Verweise auf die erzählte Vergangenheit) enthüllen das unvordenkliche Woher des johanneischen Christus – die Präexistenz – und bestimmen auf diese Weise seine christologische Identität. Die drei klassischen Prolepsen (d.h. die Verweise auf die erzählte Zukunft) der johanneischen Erzählung (bzw. die »Stunde«, die Verherrlichung und die Erhöhung) richten miteinander den Blick auf das Kreuz und geben zu verstehen, dass die Erzählung eine kreuzorientierte Erzählung ist, deren Klimax

die Passionsgeschichte bildet. Die sogenannte Geschwindigkeit der Erzählung bestätigt dieses Urteil: die Episode der Vita Christi, die im Vergleich mit den anderen am ausführlichsten berichtet wird, ist eben die Passionsgeschichte. Kurz gefasst: Durch das Spiel der Analepsen und der Prolepsen und durch die Geschwindigkeit der Erzählung ist der implizite Autor in der Lage, sein christologisches Konzept zu gestalten und insbesondere der Gesandten-Christologie klare Akzente zu setzen. Als Paradebeispiel sei die eminente Bedeutung des Kreuzes benannt, die in der jüngeren Forschung zu oft übergangen wurde.

Ein letztes Phänomen im johanneischen Aufbau der Zeit der Erzählung verdient besondere Aufmerksamkeit. Es handelt sich um die *umgewälzte Reihenfolge* der Ereignisse des Lebens Jesu. Ich nenne das berühmteste Beispiel, nämlich die Stellung der sogenannten »Tempelreinigung« in der johanneischen *narratio*. Während die Synoptiker diese Episode im Rahmen des letzten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem berichten und unter einem historisch-kritischen Gesichtspunkt eindeutig Recht haben sollten (dieser Zwischenfall ist nämlich wahrscheinlich einer der Gründe der Verhaftung und des Prozesses des historischen Jesus), erzählt Johannes dieses Ereignis im Kap. 2, d.h. ganz am Anfang des Lebens des johanneischen Christus. Gepaart mit dem Zeichen von Kana bildet es den programmatischen Anfang des Wirkens des johanneischen Christus.

Wie ist diese johanneische Darstellung der *vita Christi* zu verstehen? Hat die Tempelreinigung zweimal stattgefunden, einmal am Anfang und einmal am Ende des Wirkens des Galiläers – so der historisierende Fundamentalismus – oder hat sich Johannes geirrt, Opfer einer schlecht informierten Tradition oder seiner Ignoranz der faktischen Verhältnisse des Lebens Jesu – so die historische Kritik? All diese Versuche sind als Notlösungen zum Scheitern verurteilt. Denn sowohl die johanneische Schule als auch die ersten Leser des Evangeliums – die heutige Kritik ist nämlich davon überzeugt, dass das johanneische Milieu die Existenz und den Inhalt der Synoptiker oder mindestens eines davon kannte – wussten ganz genau, dass die Tempelreinigung zum Kontext der Passionsgeschichte gehörte. Gerade weil diese Episode mit der Passionsgeschichte assoziiert war, wurde sie durch die auktoriale Instanz an den Anfang des Evangeliums versetzt. Dadurch entsteht ein Sinneffekt: der Schatten des Kreuzes schwebt von Anfang an über der Erzählung. Das Zeichen von Kana bestätigt diese Interpretation. Als positives Pendant zur johanneischen Tempelreinigung setzt es mit der berühmten Aussage: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen« denselben Akzent. Zwar

ist die Zeit des Heils, wie das Weinwunder es andeutet, angebrochen, aber diese Zeit kann und darf nicht von der noch nicht gekommenen »Stunde« getrennt werden, nämlich der Stunde des Kreuzes, die als Vollendung der Offenbarung zu begreifen ist. Das Fazit ist unausweichlich: gemessen an der synoptischen Tradition bezeugt die Umwälzung der Episoden keine Inkompetenz des Erzählers, sondern seinen theologischen Gestaltungswillen. Dass die eucharistische Thematik nicht in das letzte Mahl, sondern in die Brotrede integriert wurde, dass die Auferstehung des Lazarus als Vorwand für den Todesbeschluss die Tempelreinigung ersetzte, könnte als zusätzliche relevante Beispiele angeführt werden.

Diese drei Aspekte der johanneischen Arbeit – das selektive Gedächtnis, die Gestaltung der Zeit der Erzählung mit den Prolepsen und Analepsen, die provokative Umwälzung der bekannten biographischen Reihenfolge der *vita Jesu*, lassen erahnen, dass die Behandlung der Zeit zu einem zentralen hermeneutischen Verfahren des impliziten Autors geworden ist.

5. Schluss

Diese kurze Wanderung durch die johanneische Textwelt hat unsere Aufmerksamkeit auf zwei Punkte gelenkt. Einerseits hat Johannes wie kein anderer neutestamentlicher Zeuge das durch die Geschichtlichkeit der christologischen Offenbarung gestellte Problem und deren Relevanz für die nachösterliche Zeit mit einer einzigartigen Intensität und Eigenständigkeit durchdacht. Um seine Position auf den Punkt zu bringen, kann man auf eine einfache philologische Beobachtung hinweisen. Der Leser, der den griechischen Text der Abschiedsreden und des Abschiedsgebets überfliegt, entdeckt sehr schnell das subtile Spiel zwischen den Aorist- und den Perfektformen. Was einmal geschehen ist (Aorist), ist für allemal geschehen und bestimmt die Gegenwart des Lesers (Perfekt). Die geschehene Geschichte des inkarnierten und gekreuzigten Christus ist zu einer fundierenden Geschichte geworden. Und gerade weil die fundierende Geschichte erst im Rückblick entsteht, ist die Zeit des Lesers die Zeit »der grösseren Werke«, d.h. die Zeit des Empfangs und der Verkündigung der vollendeten Offenbarung. Bleibt hinzuzufügen, dass die vollendete Offenbarung den Weg für den Kommenden eröffnet, indem sie das Gesicht des Gekommenen enthüllt.

Andererseits führt die intensive Reflexion über die fundierende Geschichte, die im vierten Evangelium bezeugt wird, zur Entstehung

der johanneischen Erzählung. Der johanneische Christus ist ja ein erzählter Christus. Die Arbeit des impliziten Autors zeigt auf paradigmatische Weise, wie das Gedächtnis des Geschehenen zur kreativen Erinnerung wird. Das vierte Evangelium ist keine Rekonstruktion der Vita Jesu, sondern eine Konstruktion, die deren theologische Bedeutung erschliesst. Der Auftrag des Parakleten – Erinnerer und Hermeneut der christologischen Offenbarung – besteht nicht darin, die Worte des historischen Jesus zu aktualisieren, sondern er führt zur Bildung eines neuen Wortes dieses selben Christus. Anders formuliert: Der Paraklet verkündigt nichts anderes als das Wort Jesu, er verkündigt aber dieses Wort Jesu auf eine ganz neue Weise. Wenn von seinem *alter ego*, nämlich dem Lieblingsjünger, geschrieben wird: »und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist« (Joh 21,24) erkennt der Leser, dass diese ἀληθῆς μαρτυρία nicht in erster Linie die historische Genauigkeit, sondern die verstehende Erschliessung der erzählten Geschichte im Blick hat. Sein Zeugnis ist wahr, weil es Christus als Wahrheit, d.h. als Manifestation der Wirklichkeit Gottes zur Sprache bringt.

— Dr. Jean Zumstein ist Professor für Neutestamentliche Theologie, Exegese und Hermeneutik an der Universität Zürich.

Das grüne Leuchten

Klaas Huizing

»Nimm den Hund mit«, hatte sie gesagt. »Bitte.« Mit dieser Stimme, die noch immer den friesischen Rhythmus besass. Manchmal träumte er mit ihrer Stimme. Dann wehrte er sich dagegen, wach zu werden. Fand dann lange nicht in seinen Körper zurück. Starrte enttäuscht auf seine Hände. Aber der Hund war nirgends zu sehen. Er probierte einen albernen Namen, erschrak, probierte einen anderen, fand ihn ebenso lächerlich, machte halblaut einen dritten Versuch. Nur ein Schaf drehte sich zu ihm um. Er erinnerte sich an ein Kirchenlied, sang es leise vor sich hin, kam aber über die zweite Zeile nicht hinaus. Eine Windböe schob ihn zwei Schritte nach vorne. Eigentlich müssten seine Füße jetzt im Wasser stehen. Ja. Es waren seine Füße. Sie steckten in einem Paar seiner handgenähten Halbschuhe. Er trug immer Halbschuhe. Bei jedem Wetter. Auch wenn er bei Regen und Schnee mit dem Hund weggeschickt wurde. Aber hier war kein Wasser. Er stand auf einer mit Butterblumen spärlich bestickten Wiese, die langsam und dann kräftig anstieg. Er schaute nach links. Er schaute nach rechts. »Ein Deich«, murmelte er dann und schüttelte den Kopf. »So sieht ein Deich aus. Das weisst du doch.« Er sagte es mit der Stimme seiner Frau. Und diese Stimme beruhigte ihn. »Und zu einem Deich gehören auch Schafe.« Er nickte. Das war alles ganz normal. Deich und Schafe. Das gehörte zusammen. Aber der Deich! Wo kam der Deich plötzlich her!

Ganz vorsichtig drehte er sich um, schloss die Augen, zählte bis drei, blinzelte, lächelte dann erleichtert. Er erkannte den Gasthof ›Zum Fischmeister‹. Flugfische, er dachte: Flugfische, wusste aber nicht warum. Der gelbe Anstrich! Ja. Die brennende Aussenlampe, die signalisierte, dass geöffnet war. Ja doch! Der Biergarten mit den noch kahlen, wie beleidigt aussehenden Kastanienbäumen. Ja. Ja. Seit beinahe dreissig Jahren ging er jeden Donnerstag ›Zum Fischmeister‹. Ambach. Starnberger See. Kleine Fluchten. Zunächst drehte er eine Runde mit dem Hund. Dann betrat er kurz nach vier das Lokal. Wintertags war er dann häufig der einzige Gast. Er ass und trank immer das Gleiche. Einen schwäbischen Apfelkuchen mit Sahne. Und einen Milchkaffee. Man brachte es ihm unaufgefordert. Die trauerbeflorte Stimme der Kellnerin, wenn der Kuchen aus war und er ausweichen musste. Auf Birnenkuchen. Oder auf Käsekuchen. Manchmal setzte sich Michi zu ihm und erzählte von seinen

Paradiesen in Indien und Myanmar. Oder Bibi, die seine Hunde liebte. Und immer las er die TAZ und den FREITAG. Abonniert hatte er die Zeitungen nie.

Er drehte sich wieder um. Da war wieder dieser Deich. Hauke, durchfuhr es ihn. Eigentlich müsste hier das Ufer des Sees sein und etwas weiter rechts der Anlegesteg. Noch war keine Saison. Das stimmte. Die Schiffe fahren noch nicht. Aber letzte Woche hatte der Steg noch an seinem Platz ausgeharrt. Letzten Donnerstag. Ganz sicher. Er täuschte sich nicht. Er war wie jede Woche im Gasthof gewesen, hatte sein Gedeck bekommen, nachher war er auf den Steg hinausgegangen, um den Sonnenuntergang zu geniessen. Heimlich hoffte er noch immer, er würde mit dem letzten Sonnenstrahl das grüne Leuchten erleben. Eric Rohmer. Ja. Ja. *Das grüne Leuchten*. So hiess sein Lieblingsfilm.

Das Signal eines Schiffes. Er kannte jedes Tuten der Schiffe auf dem Starnberger See. Er konnte fehlerfrei die Schiffe auseinander halten ohne hinzusehen. *Die Berg*. *Die Seeshaupt*. *Die Starnberg*. Aber dieser Ton war länger und hatte mehr Gewicht. Und wo war der Hund?

»Karla hat angerufen«, hatte seine Frau gesagt. Kein Licht in ihren Augen. Sie hatte die Augen abgeschirmt, als sie ging. »Nach drei Jahren.« Vor ihm der dampfende Tee. Er hatte nach draussen gestarrt. Eine Rippe der Jalousie vor seinem Fenster fehlte.

Wie beschwerlich der Aufstieg war. Sein linkes Bein schleifte etwas nach. Jetzt fehlte ihm ein Stock. Aber bisher war er zu stolz gewesen, um eine »Krücke«, er dachte immer: »Krücke« zu kaufen. Er benötigte weder Krücken noch Gedächtnisstützen. Das Gras war offensichtlich nass, denn seine Hosenbeine fühlten sich feucht an. In einem Traum hatte seine Tochter ihm einen Brief geschrieben. Aber er hatte den Brief nicht lesen können. Er hatte ihre Schrift erkannt, die gleichmässigen Bögen, die seltsam nach rechts kippenden Buchstaben. Und Kommas fehlten. Die fehlten bereits in Karlas Schulaufsätzen.

Jetzt stand er oben auf dem Deich. Er atmete schwer. Seine lehmfarbene Hose verschmolz mit dem Weg, auf dem er stand. Er schaute nach links. Der Weg verlor sich in der Ferne. Er konnte Seeshaupt nicht erkennen. Die Alpen schienen nahe an den See herangerückt und hatten sich offenbar Besiedlungen verboten. Ängstlich suchten seine Augen das andere Ufer ab. Ihm schräg gegenüber müsste sich eigentlich das Schlösschen der Akademie in Tutzing erheben. Wie oft war er dort Gast gewesen. Die Gespräche in den Salons. Spazierengehen am See. Und dort hatte er auch Margit kennen

und lieben gelernt. Einen kurzen Sommer lang. Der Pointillismus ihrer Sommersprossen. Daran erinnerte er sich. Man durfte ihr nicht zu nahe kommen, denn dann verwischte das Gesicht. Ein Meter Entfernung. Das war der ideale Abstand gewesen. Aber er war ihr stets entweder zu nahe gekommen oder blieb zu weit von ihr entfernt. Dort, wo die Akademie normalerweise stand, erhob sich jetzt ein Leuchtturm. Ein rotweiss gestreifter Leuchtturm, so einer, wie er ihn als Kind auf Borkum, war es Borkum gewesen?, bestaunt hatte.

Abrupt drehte er sich um. Da stand noch immer der Gasthof ›Zum Fischmeister‹. Jetzt parkten zwei Autos vor dem Eingang. Vorhin war er noch alleine dort gewesen. Alles wie immer. Der leicht säuerliche Geschmack der Äpfel. Die Aprikosenmarmelade, die mit der Süsse spielte. Hatte er zum Milchkaffee eine Grappa getrunken? Seine Zunge tastete im Gaumen herum, wurde aber nicht fündig. Er glaubte einen Pilzgeschmack zu identifizieren, schüttelte aber energisch den Kopf. Er mochte keine Pilze, warum also sollte er ein Pilzgericht gegessen haben? Unsinn. »Du isst nie Pilze«, sagte er mit der Stimme seiner Frau. Aber dieses Mal beruhigte ihn der Satz nicht.

Dann schob sich von rechts ein Schiff in sein Blickfeld. Kein Segelschiff. Nein. Sondern ein mächtiger Lastkahn, der Kohle geladen hatte. Milch und Kohle, dachte er, wusste aber nicht warum. *Hooftijd*, las er. Ein Schiff unter holländischer Flagge? Ja. Genau. Der Kapitän sah ihn und winkte. Er winkte etwas übertrieben ausgelassen, wie er fand. Ein extrovertiertes Völkchen, diese Holländer! Jetzt schrie der Kapitän auch noch, versuchte den Motorenlärm zu überbieten, aber er verstand ihn nicht. Er winkte zurück und rief mit aller Kraft »Johan Cruijff«. Und »Johan Neeskens«. Und der Name des Torhüters »Jan Jongbloed« fiel ihm auch noch ein. Offenbar hatte der Kapitän ihn verstehen können, denn er hupte ausgelassen mehrere Male.

Aber wo war sein Hund? Er wollte langsam umkehren, denn die Kälte kroch in ihm hoch. Er sehnte sich nach warmen Decken. Einem heissen Tee. Und zwei Seiten Italienisch übersetzen wollte er auch noch. »Üb er setzen«, sagte seine Frau immer lächelnd, wenn er aufgeregt im Arbeitszimmer herumtigerte, weil er mit einer Formulierung unzufrieden war. Der Geruch des Radiergummis an seinen Fingern. Er würde mit ihr reden müssen. Über Karla. Und warum sie damals grusslos gegangen war. Und warum sie nicht mit ihm reden wollte. Und warum sie ihre Freunde vor ihnen versteckt hielt. Und über verkrüppelte Erinnerungen auch.

Er tastete in seiner Anzugjacke nach seinen Tabletten. Sie waren ganz feucht, hatten sich in der Verpackung bereits zum Teil aufgelöst.

»Vergiss nicht die Tabletten einzunehmen«, hatte ihm seine Frau eingeschärft. Aber wie hätte er wissen können, dass sich das Wetter so drastisch ändern würde?

Zunächst hörte er die Sirenen. Er drehte sich um, konnte aber nichts erkennen. Vor dem Lokal fehlten beide Autos, die dort vor Minuten noch geparkt hatten. Dann glaubte er, der Leuchtturm würde blinken. Er drehte sich erneut um und traute seinen Augen nicht. Ein Boot der Wasserschutzpolizei kam mit grosser Geschwindigkeit herangefahren. Wahrscheinlich wollten sie die Papiere des holländischen Frachtschiffes kontrollieren. Und hatte sich der Kapitän nicht etwas auffällig verhalten? Das Boot stoppte. Sie verlangten Auskunft. Aber er hatte doch nichts gesehen. Nur einen ausgelassen winkenden Kapitän! Und das war doch nicht verboten!

Die Männer griffen ihn und zogen ihn zu sich ins Boot. Ohne Vorwarnung. Heute verhielten sich alle sehr auffällig. War Föhn vorhergesagt worden? Er müsste seine Frau warnen. Die bekam bei Föhn immer Migräne. Und über Karla würden sie reden müssen.

»Haben Sie vielleicht meinen Hund gesehen?«, fragte er.

Und dann. Endlich.

Das grüne Leuchten.

Tempus est donum Dei

Zeit Geben und Lassen – oder Kaufen und Stehlen

Philipp Stoellger

»kostbar ist mir jeder Tropfen Zeit«
»caro mihi valent stillae temporum«
Augustin, Conf. XI, 2,2

I

Enge der Zeit

Zeit ist eine »knappe Ressource«. Zwar haben alle gleichviel davon, aber diese natürliche »Fülle der Zeit« ist leider doppeldeutig. Ist die Zeit überfüllt, wird sie knapp. Und diese Verknappung hat Not zur Folge, Zeitnot, und vielerlei Techniken, um derselben beizukommen. Aber mit der Knappheit der Zeit des eigenen Lebens ist es noch nicht genug. *Vita brevis* ist nur die Hälfte der Wirklichkeit. Die Länge der Sternzeit ist die andere Hälfte. Die »objektive« Zeit der Sterne »wandelt droben« unbekümmert um unsere Zeitnöte. Die Indifferenz von deren Zeit wirkt beunruhigend gleichgültig uns gegenüber, wenn nicht absolutistisch. Chronos kennt keine Gnade.

Dabei war die Zeit doch eine gnädige Gabe des Schöpfers. Tag und Nacht zu scheiden, die Gestirne zu schaffen und alles Bewegte auf Erden, im Himmel und in den Wassern, das war auch die Erschaffung der Zeit. Zeit war eine paradiesische Kreatur, dereinst zumindest, als alles noch »sehr gut« war. Geblieben ist sie es leider nicht. Denn im Fall muss auch mit der Zeit etwas geschehen sein. Die gute Gabe wurde zur Plage, wenn der Mensch »im Schweisse seines Angesichts« zu arbeiten hatte. Aus der Gabe wurde ein Gesetz, und zwar ein solches, gegen das sich nicht ungestraft verstossen lässt. Die Zeit der gefallenen Schöpfung kennt kein Pardon. Höchstens ihr Geber, der kennt Gnade. Hoffnung auf ewiges Leben ist Hoffnung auf eine *neue* Zeit jenseits der Enge.

Diese Zeit ohne Enge wird erhofft, als Gabe, nicht gemacht oder gewusst. Aber sie wird, obwohl unmöglich zu machen und zu wissen, dennoch gesagt. Zu sagen, was die Zeit ist, heisst hier: zu sagen, was »Zeit geben« heissen mag. Das zu wagen ist auf Umwegen leichter

möglich als im direkten Zugriff. Zeit nehmen, stehlen und erman-
geln sind die Selbstverständlichkeiten, in denen wir leben. An ihnen
entzündet sich die Hoffnung auf eine Zeit ohne Enge.

Beschleunigung und Parusieverzögerung

Die Enge der Zeit und das Gegenmittel der ›Akzeleration‹ ist ein
altes Problem. Ernst Benz sprach 1977 von der »Akzeleration der
Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem«¹. Die
Apokalyptik kann man als nicht besonders idealen Typus dessen
verstehen: wenn die Zeit knapp wird, wenn das Weltende und das
eigene Lebensende koinzidieren sollen am ›Ende der Zeiten‹, ist
Eile geboten – sei es mit der Verkündigung dieses Endes, sei es mit
der Beschleunigung desselben, indem man dem Weltenende etwas
nachhilft mit Weltzerstörung.

In apokalyptischer Eile waren aber nicht nur die Apokalyptiker,
sondern auch deren ärgster Widerpart. »Weh aber der Erde und dem
Meer! Denn der Teufel kommt zu euch hinab und hat einen gros-
sen Zorn und weiss, dass er wenig Zeit hat« (Apk 12,12). Dass der
Teufel ›wenig Zeit hat‹, liegt daran, dass die Apokalypse auf ihr Ende
zugeht. Auf den wenigen verbleibenden Seiten der Bibel musste die
Geschichte zu ihrem Ende kommen, über das Tausendjährige Reich
und das Weltgericht schliesslich im neuen Jerusalem. Bis dahin
herrscht der Teufel in aller Eile. Die Enge der Zeit ist nicht nur die
Wurzel des Übels, sie ist auch dessen Limitierung. Das allerdings ist
ein schwacher Trost, wenn sich die Zeit dehnt, und mit ihr auch die
Zeit des Übels.

Glücklicherweise aber war die Apokalyptik vor der Zeitenwende
eine kurze Episode, im Rückblick eine Episode in der ›Mitte der
Zeit‹, nicht an deren Ende. *Parusieverzögerung* ist im Lichte dessen
›Zeit geben‹ in der Gestalt des ›Zeit Lassens‹.

Fast forward

Die Urimpression, die Zeit sei knapp, das Weltenende nahe und
daher Eile geboten, hat Schule gemacht und Geschichte. Diese enge
und eilige Befindlichkeit gehört – mutatis mutandis – zur Signatur
der Moderne. Deren Eskalation der Wünsche und Erwartungen pro-
voziert immer wieder ›Futurologie‹, wie Odo Marquard es nannte,
Fortschrittsglauben und unfrome Eile: »Zeitgewinn als das Radikal

¹ E. Benz, Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem,
Akademieabhandlungen, Mainz/Wiesbaden 1977, 2.

aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität². So gesehen überrascht es wenig, wenn in der Moderne mancherlei Wiedergänger der Apokalyptik umhergeistern. Neoapokalyptik ist modern, auch nach dem Millennium noch.

Wenn die Zeit knapp ist, bedarf es der Techniken des Zeitgewinns, genauer: der Technik als *dem* Mittel zum Zweck des Zeitgewinns. Gilt: »Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen³, sind die Mittel des Zeitgewinns die Mittel der Technik: die Beschleunigung wie die stets gepriesene Steigerung der Effizienz, bis in Universitäts- und Studienreformen. Dahinter mag man eine »idée fixe« der Moderne am Werk sehen, die Obsession »Zeit zu sparen«. Auch wenn das an das paulinische »Auskaufen der Zeit« erinnern mag, wird nicht nur der Neutestamentler hier gravierende Differenzen sehen. Denn von »Sparen« war bei Paulus keine Rede.

Steigender Zeitbedarf ist der Index für eine gefährliche Zeitschere: immer mehr Wünsche bei immer weniger Zeit, und immer weniger Zeit für immer mehr Wünsche. Oder immer mehr Erwartungen bei abnehmender Lebenszeit (und Weltzeit?). Das Gefährliche daran ist die Dynamik darin, die wechselseitige Bestärkung dieses Antagonismus. Wäre jeder der beiden Antagonisten für sich schon ein Beschleunigungsfaktor, sind beide zusammen ein gefährliches Gemisch. Denn sie potenzieren gegenseitig ihre Dynamik. Sozialtechnisch formuliert: »dass der Bedarf an Beschleunigungstechniken und -technologien umso grösser wird, je knapper die Zeitressourcen werden und damit: je grösser die Beschleunigung des Lebenstempos ist⁴. Dass das keine »bloss quantitative« Angelegenheit ist, zeigt schon die Metapher des »Lebenstempos« an. Diese Dynamik verändert die Lebensformen qualitativ gravierend: Verkehrsmittel und Ballungszentren, Informations- wie Unterhaltungstechniken, Sport wie Beruf, alles und jedes wird davon affiziert. Wenn Zeit wesentlich eine »affectio animi« ist, wie Augustin so phänomenologisch wie hermeneutisch bemerkte (Conf. XI, 27,36), affiziert uns die Beschleunigung durch und durch. Auch die Zeit ist »interior intimo meo« – und nicht nur äusserliche Bedrängnis.

² H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, 73f.

³ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. Anm. 2, 71.

⁴ H. Rosa, *Beschleunigung*, Frankfurt a.M. 2005, 244.

II

Dehnungsübungen

Wenn Erfahrungsraum und Erwartungshorizont auseinanderdriften, führt das, wie H. Lübke es nannte, zur ›Gegenwartsschrumpfung‹. Wenn die Vergangenheit immer weniger als erinnerte Erfahrung präsent ist, wird der retrospektive Horizont der Gegenwart immer enger. Wenn hingegen die Erwartungen eskalieren, läuft man Gefahr, die Gegenwart nur als lästige Verzögerung der Zukunft geringzuschätzen. Mangelt es hingegen an Erwartungen, kann die Gegenwart lästig lang werden. Das Verhältnis dieser Konstellation ist daher stets von neuem und für jeden eigens auszutarieren. Dass hier ein harmonisches Verhältnis bestünde, dürfte vermutlich ›bloss‹ das Regulativ bleiben und allenfalls die Ausnahme, nicht die Regel.

Wie also liesse sich die Gegenwart ›dehnen‹? Ein allzu menschliches Mittel, die eng werdende Zeit zu dehnen, ist die Verlangsamung des Alterns zur Verlängerung der Lebenszeit. ›Zeit geben‹ in diesem Sinne ist Sache der Medizin als Biotechnik. Diesseits ›transhumanistischer‹ (Alb)Träume der Verewigung durch Technik hält sie zwar kein ›pharmakon athanasias‹ bereit, nichts was Unsterblichkeit verliehe, aber doch eine Verzögerung des unvermeidlichen Endes.

Was aber gibt die Medizin, wenn sie uns Zeit gibt durch Lebenszeitverlängerung? Sie gibt etwas, das sie nicht selber hat. Denn die Zeit, die wir länger leben, wird nicht von Anderen, den Ärzten etwa, uns übertragen. Sie ist vielmehr dem Alter, Krankheit und letztlich dem Tod technisch abgetrotzt. Aber auch von ihm stammt sie nicht, sondern sie ist die Zeit desjenigen Lebens, das wir ›*unser* Leben‹ nennen. Auch wenn fraglich ist, was das Possessivpronomen hier besagt. Denn auch wenn wir etwas ›aus‹ unserem Leben machen, und wenn ›wir‹ es sind, die unser Leben leben und es damit zu unserem machen, *machen* wir es nicht.

Zeit als *gelebte* Zeit, als Lebenszeit, ist ›unsere‹ Zeit wie unser Leben ›unseres‹ ist. Haben wir sie nicht gemacht, haben wir sie empfangen. ›Woher‹ auch immer. Ein Gottesargument aus der ›Gabe der Zeit‹ wäre jedenfalls kein Argument, sondern ein Zeugnis. Wovon aber?

Einerseits ist unsere Zeit unübertragbar uns und nur uns zu eigen. Wir können sie keinem anderen ›übergeben‹, auch wenn wir das am Bett eines Todkranken nur zu gerne würden. Wir können sie allerdings dem Anderen widmen, in Fürsorge und Aufmerksamkeit etwa. Damit geben wir etwas unserer Zeit hin zugunsten des

Anderen, wenn wir mit ihm leiden beispielsweise. Im gemeinsamen Verbringen dieser Zeit, im geteilten Zeitverlust, ereignet sich ein gemeinsamer Zeitverlust – der doch für die Beteiligten ein gemeinsames Zeiterleben ist. Geteilte Zeit ist nicht verlorene Zeit, auch wenn die Zeit dabei vergeht, verrinnt und für Unbeteiligte verschwendet erscheinen mag. Geteilte Zeit ist – wie geteilte Freude oder geteilter Wein – verdoppelte Zeit, in Glück wie Unglück.

Slow motion

Je höher das Lebenstempo, desto mehr Beschleunigung und umgekehrt. Das kann nur eskalieren, so scheint es. Produktion, Kommunikation, Transport, Information und ihre Verarbeitung (Taktung) beschleunigen sich – vieles andere allerdings nicht.

Schlafen beispielsweise lässt sich nicht besonders beschleunigen, das Einschlafen schon gar nicht. Das Atmen zu beschleunigen hilft auch nur wenig und ist eher kontraproduktiv. Beim Essen verheißt zwar ›fast food‹ eine Zeitersparnis; aber die rächt sich vielfältig. Das Trinken ist ebenfalls nur mit riskanten Nebenwirkungen zu beschleunigen. Vom Lesen, Filme sehen, Bilder betrachten oder Schreiben nicht zu sprechen.

Der Augensinn, die optische Wahrnehmung, ist zwar in Grenzen beschleunigungsfähig. Von der Eisenbahn bis zu Musikvideos zeigen sich die Möglichkeit und offenbar auch Verträglichkeit der Beschleunigung. Der Leib allerdings kommt an Grenzen, wie nicht erst Überschallbeschleunigungen zeigen. Die Gefühle sind ebenfalls ›träge‹. Es gibt zwar deren Wechselbad, aber Gefühle kommen den Augen nicht immer hinterher. Wenn man einen Film im Zeitraffer laufen lässt, kommen die Augen vielleicht noch mit, der Verstand eventuell auch, aber die emotionale Verstrickung bleibt auf der Strecke. Ähnliches gilt für die Nahsinne: Gerüche können nicht so schnell wechseln wie Gesehenes. Riechen, Hören, Schmecken und Tasten – Sinnlichkeit ist nur sehr begrenzt zu beschleunigen, weil der Leib mit im Spiel ist. Und der hat seinen eigenen Rhythmus, der nur vorübergehend zu beschleunigen ist. Der Leib bremst die Eskalation der Beschleunigung, die Natur, die wir sind. Ihr kann man Zeit nicht auf Dauer nehmen, sondern muss sich Zeit für ihn nehmen. Jahreszeiten sind nicht nur in ›der Natur‹ ein Mass der Zeit, sie sind es auch in unserer Natur.

Die Antagonisten der Beschleunigung nehmen dem Menschen zwar die Möglichkeit zu weiterer ›Zeitersparnis‹. Sie nehmen und fordern Zeit. Darin sind sie paradoxe Formen, Zeit zu lassen: eine

Zeit, die sich nicht dem Effizienzdruck beugen lässt. *Natur* ist so gesehen eine Gabe der Zeit. Allerdings ist das keineswegs ›ursprünglich und natürlich‹, nicht frei von kulturellem Problemdruck. Ist doch die langsame Eigenzeit der Natur, die wir sind, gelegentlich ebenso ein Problem wie die langsame Eigenzeit der Sterne droben. Zwischen beiden natürlichen Zeiten hastet besorgt der Mensch.

Gelassene Zeit

Angesichts dieser unkomfortablen Lage, beklemmt zwischen zwei natürlichen Zeiten, gibt es unendliche Versuche, mit diesen Zeiten in ›Takt‹ zu kommen, in Gleichklang und in Harmonie. Sei es, indem man den Mond anheult, sei es indem man gleich mit allen Sternen in sphärische Harmonie zu kommen sucht. Und wenn das im Grossen nicht gelingt, dann wenigstens im Kleinen, indem man auf die eigene Natur ›hört‹ und dem Rhythmus des Leibes folgt.

Nun ist das nicht nur vergeblich, es ist auch schlicht inhuman. Der ideale Grenzwert dieser Versuche wäre, zum Tier zu werden. Und das ist inhuman, indem es die *conditio humana* zu überspringen sucht, eben *in mehr als einer Zeit zu leben*, mit dem Gedränge von Zeiten zurecht zu kommen. Die Flucht nach vorne anzutreten ist allerdings nicht weniger prekär. Denn die beschleunigte Beschleunigung lässt auch den Menschen auf der Strecke bleiben. Das ist nicht weniger inhuman.

Eine ›Lösung‹ dieser prekären Lage ›zwischen den Zeiten‹ wird es im Laufe dieser Zeiten nicht geben. Aber man kann mehr oder weniger human damit umgehen. Die Arbeitswelt beispielsweise, und sei es die Universität, unter verschärften Beschleunigungsdruck zu setzen, ist sicher kein aussichtsreiches Mittel, um wenigstens näherungsweise Welt- und Lebenszeit auszutarieren.

Der Gedanke der Methode ist zwar eine Entlastung. Wenn Arbeit, auch die wissenschaftliche, methodisch verfährt, hängt die Vollendung der Arbeit nicht an der eigenen Lebenszeit. Andere werden fortfahren. Aber das ist nicht nur entlastend, es ist auch kränkend. Zielt doch jeder darauf, in seiner Lebenszeit zu nennenswerten Ergebnissen zu kommen.

Die alte Glücksverheissung, wenn nicht in dieser Welt, so doch in der nächsten würden Erkenntnisersuchen und dessen Erfüllung einander treffen, ist zwar tröstlich. Sie lässt aber in diesen Zeiten zuviel zu wünschen übrig. Wenigstens gelegentlich, von Zeit zu Zeit, bedarf es glücklicher Koinzidenzen. Wenn ›Seinesgleichen geschieht‹,

braucht man das nicht als Offenbarung zu auratisieren, aber es sind doch glückliche Gelegenheiten, in denen die Zeit sich Zeit lässt.

Wollte man die Kulturen, in denen wir leben, daraufhin durchsuchen, fände man ›Paradigmen der gelassenen Zeit‹. Erwähnt wurde schon, dass die gegebene Zeit eine gelassene ist, sei es die sich selbst oder dem Anderen gelassene, wie in der Parusieverzögerung oder in der Arbeitswelt. Auch die Zeit, die man der Natur lässt, die wir sind, kann gelegentlich angebracht sein, nicht zuletzt wenn man krank sein sollte. Und auch wenn man auf der prekären Suche nach einem Einfall ist, den man eben nicht suchen, sondern nur finden kann, braucht es gelassene Zeit, damit sich kreative Zeit einstellen kann.

Es ›gibt‹ aber auch andere Formen des Zeitgebens: *gestörte* Zeit beispielsweise kann eine Störung der Enge der Zeit sein. Wenn in aller Geschäftigkeit eine Unterbrechung dazwischenkommt, *kann* das eine gute Störung der üblen Enge sein. Dass dem nicht so sein muss, versteht sich mittlerweile leider von selbst. In technisierten Zeiten sind die Unterbrechungen die Regel, vom Telefon bis zur mail. Dennoch, in der Mühle der Zeiten kann ein Steinchen den Lauf so stören, dass sich mehr ereignet als nur eine Störung.

Von ähnlicher Wirkung sind gelegentliche Augenblicke, Begegnungen und glückliche Zufälle. Wenn einem zufällig ein Bekannter begegnet, oder wenn einen plötzlich ein Unbekannter anblickt, mag das ein ›donum superadditum‹ sein, in dem sich mehr ereignet, als in der Enge der Zeit zu hoffen war.

Nicht zuletzt sind die ausserordentlichen Gelegenheiten zu nennen, Feier, Fest und Ferien. Seltsame Zeiträume, in denen das Selbstvergessen auch zum Zeitvergessen werden kann. Wiederum sollte man das nicht auratisch verklären. Ist doch die Besonderheit dieser Ausserordentlichkeiten, dass sie ganz gewöhnlich daherkommen können. Die Dezenz und Diskretion solcher Gelegenheiten macht gerade ihren Charme aus, nicht erhaben daherzukommen, sondern leise, beinahe gewöhnlich, und gerade darin ungewöhnlich.

Dass solche Subtilitäten subversiv wirken gegenüber Beschleunigung und Zeitnot, ist offensichtlich nicht ›machbar‹, es liegt nicht in der Macht der Intention. Darauf aus zu sein hiesse, es schon zu vertreiben. ›Zeit geben‹ ist kein Akt, eine Unmöglichkeit für den Agenten, sondern eine glückliche Gelegenheit, die man Ereignis nennen mag, wenn man den Ton dabei nicht zu sehr hebt. Ausserordentliches ist zwar aussergewöhnlich, aber nicht ausser aller Ordnung.

Was sich nicht machen lässt, ist daher auch nicht wirklich zu kaufen. Es gibt keinen ›Markt‹ für solche Gelegenheiten, auch wenn

›eventmarketing‹ boomt. Warum aber und mit welchen Folgen entzieht sich solch subtile Subversion dem Handel? Wird doch in der Zeit ebenso gehandelt wie mit ihr.

III

›Ohne Preis‹

Dass die Wahrheit wertlos sei, die Liebe, die Gerechtigkeit, die Güte, oder anders auch die Menschenwürde, das Recht oder auch die Wissenschaft – ist so selbstverständlich wie schwer zu verstehen. ›Wertlos‹ heisst hier: nicht käuflich, nicht als Ware zu kaufen, zu tauschen oder mit Zinsen zu verleihen. Besser als ›wertlos‹ scheint mir, ›ohne Preis‹ zu sagen. Um keinen Preis der Welt lässt sich Wahrheit verhökern, Liebe, Gerechtigkeit oder die Menschenwürde.

Um die Wissenschaft steht es in dieser Hinsicht nicht allseits zum besten. Wer Seminarscheine veräussert, gegen welche Währung auch immer, wird bestraft. Der Titelhandel blüht und gedeiht, aber immerhin nur als zwielichtiger Schatten des Marktwerts von wissenschaftlichen Titeln. Wer Forschungsergebnisse fälscht, wird bestraft. Aber wer seine Wissenschaft zu Markte trägt, wird belohnt, nicht bestraft. »Scientia est donum Dei«?⁵ Es scheint eher, als wäre sie zum Tauschobjekt geworden. Was sich gut verkauft, ist gute Wissenschaft (in aller Mehrdeutigkeit).

Aber es gilt dennoch: *Was keinen Preis hat, lässt sich nicht kaufen und nicht verkaufen.* Von dieser Art *sind* Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Wahrheit und eben auch Zeit. *Was sich nicht verkaufen lässt und was sich nicht tauschen lässt, lässt sich nur geben oder stehlen.* Zeit ›verhält sich‹ in dieser Hinsicht wie Liebe oder Gerechtigkeit. Sie ist ein ›Medium‹, das sich nicht ›konvertieren‹ lässt in Geld. Die Zeit ist ›ohne Preis‹. Sie ist und bleibt letztlich ›anökonomisch‹. Das allerdings ist höchst anfechtbar, und daher vermutlich leider ›nur‹ ein wünschenswertes Regulativ.

Ist Zeit eine Ware oder eine Gabe? So zu fragen, wird all denen absurd erscheinen, denen Zeit nur Geld ist. Gerade weil Zeit *knapp*

⁵ Vgl. G. Post/K. Giokarinis/R. Kay, The Medieval Heritage of an Humanistic Ideal: ›Scientia donum Dei est unde vendi non potest‹, in: *Traditio* 11, 1955, 195–234, bes. 197–210. Der Grundsatz hatte seine Pointe in der Problematik von ›Studiengebühren‹: ob akademische Lehrer (der Philosophie) für ihre Weitergabe des Wissens bezahlt werden dürfen.

ist, steigt ihr Wert. Zwar gilt bei manchen alles und jeder für käuflich. Dass das ein Irrtum ist, wird jedem klar werden, der es versuchen sollte. Dass dennoch mehr käuflich ist, als es sein sollte, ist ein eigenes Problem. Denn für gewöhnlich reicht ein Gegenbeispiel, um die ganze These zu widerlegen. Der Satz ›Was keinen Preis hat ...‹ ist demnach nicht als Beschreibung dessen zu lesen, ›was der Fall ist‹. Selbstredend lässt sich Zeit verkaufen.

Zeit kaufen?

Dass Zeit und Geld *konvertibel* sind, gehört zur Spruchweisheit. Geld kann man ›geben‹, im Handel oder charitativ, eigennützig oder uneigennützig. Zeit aber lässt sich nicht so einfach ›geben‹ wie Geld.

Wem es an Zeit mangelt, aber nicht an Geld, kann es nutzen, um Zeit zu ›sparen‹. Flugzeug statt Bahn, Taxi statt Tram, waschen, bügeln und putzen lassen, statt es selber zu übernehmen. Umgekehrt kann, wem es an Geld mangelt, nicht aber an Zeit, diese nutzen, um Geld zu verdienen. Beide Mängellagen des Lebens scheinen zusammenzupassen, als wären sie von der prästabilen Harmonie eines Marktes füreinander bestimmt.

Aber die Konvertibilität von Zeit und Geld hat Grenzen: Zeit lässt sich nicht eigentlich sparen. Sie lässt sich nicht ›deponieren‹ und bringt keine Zinsen. Sie ist nicht ein universales Tauschmedium wie Geld, sofern sie stets die *eigene* Zeit ist. Jemandem die eigene Zeit als Tauschmittel anzubieten, wird als Währung keineswegs überall akzeptiert.

Zudem produziert die Gleichung von Zeit und Geld Paradoxe. Zeit zu sparen heisst auch, sie zu verlieren. Zeit zu verschwenden kann auch heissen, sie zu gewinnen und zu vermehren. Das könnte man noch verstehen wie ungenutztes und intensiviertes Kapital. Aber dass die Verschwendung in Form gemeinsam verbrachter und vergehender Zeit als Intensivierung und Gewinn erfahren wird – ist mit Geld inkonvertibel.

Was mit gewonnenem Geld geschieht, ist leicht vorstellbar. Was aber geschieht mit gewonnener oder gesparter Zeit? Wird sie ›reinvestiert‹, um noch mehr zu gewinnen? Das führte letztlich zu einem eskalierenden Leerlauf, einem überdrehenden Motor gleich. Was bei dieser Gewinnexplosion fehlt, ist eine Gewinnwarnung. Denn der Gewinn ist zugleich ein Verlust – an *freier* Zeit.

Zeit leihen?

Wenn man jemandem Zeit leiht, mag man hoffen, dass sich der Andere revanchiert. Dann hofft man auf einen Tausch oder eine Rückgabe. Wenn man aber mit verliehener Zeit Geld machen will, wird es schwierig. So zumindest meinten diejenigen, denen auch die ›scientia‹ als ›donum Dei‹ und deswegen als unverkäuflich galt. Wucherer und Pfandleiher *verleihen Zeit*, die damit ihrem Geber und rechtmässigen Besitzer, Gott, gestohlen werde.⁶

Den Hintergrund dieses Wucherverbots bildet das biblische Zinsverbot (Ex 22,24; Lev 25,35ff.; Dtn 23,20; Ps 15; Mt 10,8; Lk 6,34f.). Besonders der lukanische Text (nach der Vulgata) formuliert das bemerkenswert: »Mutuum date, nihil inde sperantes«. Gebt Eigentum zinslos weiter, ohne etwas dafür zu erwarten, könnte man frei präzisierend übersetzen. Geben soll nicht ›intentional‹ vermessen sein, nicht auf etwas aus, sondern gewissermassen ›à fond perdu‹, ohne Hintersinn.

Dieses Verbot wurde im Mittelalter (seit Clichy 636 und Karl dem Grossen 789) auf Kleriker wie Laien bezogen; das heisst nur auf die Christen. Während den Juden das produzierende Gewerbe wie die Zünfte verschlossen waren, blieb ihnen der Geldverleih – mit prekären Folgen bekanntlich. Denen nachzugehen, wäre ein anderes Kapitel.

Die Zins- und Wucherkritik ist hier hingegen als Form der Zeitreflexion relevant: »Der Wucherer leiht dem Schuldner nichts, was ihm gehört, sondern nur die Zeit, die Gott gehört. Er darf also keinen Gewinn aus dem Verleih fremden Eigentums ziehen«, so heisst es bei Thomas von Chobham. Dass Wucher Diebstahl sei, ist seit Anselm⁷ und Petrus Lombardus offizielle Lehrmeinung⁸, wie etwa in Thomas von Aquins Traktat über den Wucher zu lesen (De usuris).⁹

⁶ Vgl. Tabula exemplorum secundum ordinem Alphabeti, hg. v. J. Th. Welter, Paris/Toulouse 1926, 139, NR. 304: »Die Wucherer sind Diebe, denn sie handeln mit der Zeit, die ihnen nicht gehört, und mit dem Eigentum eines anderen gegen den Willen des Besitzers zu handeln, ist Diebstahl«. Vgl. P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt a.M. 2006, 293.

⁷ Homiliae et Exhortationes, MPL CLVIII, Sp. 659.

⁸ J. Le Goff, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988, 22f.

⁹ Decretum Gratiani (1140): »Alles, was über das Kapital hinaus gefordert wird, ist Wucher (Quicquid ultra sortem exigitur usura est)« (C. 14, q. 3, c. 4; vgl. C. 4, CXIV, q. 3). Thomas von Chobham: »und selbst wer nichts erhält, sondern nur die Hoffnung hegt, etwas zu erhalten, treibt Wucher« (Decretum Gratiani, c. 12, Comp. I, v. 15), *Summa confessorum*, Löwen 1968, 504. Wilhelm von Auxerre: »Zu Wucherzinsen

Die klassische Definition des Wuchers ist allerdings bemerkenswert doppeldeutig. Bei Ambrosius heisst es: »Wucher heisst mehr erhalten als man gab (Usura est plus accipere quam dare)«. ¹⁰ So gesehen wäre die Leihgabe gegen Zins eine für den Menschen illegitime ›creatio ex nihilo‹, bei der Geld aus nichts gemacht wird, aus einem Vorgang, in dem nichts produziert wird. Thomas von Chobham meinte: »Das schlafende Geld bringt natürlich keine Frucht, die Weinrebe dagegen ist natürlich fruchtbar«. ¹¹ Und ähnlich bei Hieronymus: »Wucher und Überschuss nennt man jeden Fall, in dem man mehr erhalten hat als man gab«. ¹²

Thomas von Aquin fragte: »Ist es Sünde, Geld zu nehmen als Bezahlung für geborgtes Geld, was dasselbe ist wie Zins nehmen? Zins nehmen für geborgtes Geld ist an sich *ungerecht*; denn es wird verkauft, was nicht ist, wodurch ganz offenbar eine *Ungleichheit* gebildet wird, die der *Gerechtigkeit* entgegen ist«. ¹³ Dieses ethische Argument unterschreitet aber die theologische Prägnanz des ›donum Dei‹. Ein Nachklang der theologischen Ablehnung des Geldverleihens findet sich noch in der Dämonisierung dessen bei Cäsarius von Heisterbach im *Dialogus miraculorum* (um 1220): »Es gibt keine Sünde, die nicht von Zeit zu Zeit schläft. Der Wucherzins aber hört niemals auf zu sündigen. Während sein Meister schläft, schläft er selbst nicht und wächst und steigt unablässig«. ¹⁴ Geld schläft und schlummert nicht.

Zeit geben: eine Unmöglichkeit

›Zeit geben‹ – ist und bleibt eine absurde Wendung, eine *contradictio in adiecto*, eine Unmöglichkeit. Wenn man 100 Jahre zu leben hätte, gäbe es keine Möglichkeit, jemand anderem davon ein paar Jahre abzugeben. Zeit als Lebenszeit ist unübertragbar. Es sei denn, man wäre Arzt und könnte die eigene Lebenszeit dazu verwenden, die von Anderen zu verlängern. Aber auch dann würde man nicht die Eigenzeit dem Anderen übertragen, sondern sie zum Wohle des Anderen verwenden.

leihen ist an sich und für sich eine Sünde«, und zwar eine Art der *avaritia* (*Summa in IV libros sententiarium*, Buch III, tr. XXVI).

¹⁰ *Breviarium in Ps LIV*, MPL 16, 982.

¹¹ *Summa confessorum*, Löwen 1968, 515.

¹² *Hesekiel-Kommentar XVII*, 6; MPL XXV, 117 (*Usuram appellari et superadundantiam quidquid illud est, si ab eo quo dederit plus acceperit*).

¹³ *S.th. II.IIae*, q. 78; dt. Walberberg Bd. XVI 363ff, hier 363 und 365.

¹⁴ *Caesarii Heisterbacensis ... , Dialogus miraculorum*, II, VIII, hg. v. J. Strange, 2 Bde., Köln/Bonn/Brüssel 1851, 73 (Le Goff, *Wucherzins*, s. Anm. 8, 29).

›Zeit geben‹ bleibt eine absurde Wendung, nicht zuletzt weil sie ›dinglich‹ von der Zeit redet. Als wäre Zeit etwas, das man, wie 100 Taler, einem anderen geben könnte. Ein Ding der Unmöglichkeit, ein Unding also. Wenn Zeit kein Ding ist, wie soll man sie dann geben können?

›Zeit geben‹ gibt, *was der andere schon hat*. Weder kann man die eigene Zeit ihm übertragen, noch seine Zeit ›erschaffen‹. Zeit ist insofern ›keine transmissible‹ Grösse. Auch wenn man Aufgaben, Arbeiten und ähnliche Lasten ›an Stelle eines Anderen‹ übernehmen kann. Aber woher hat der Andere schon ›die Zeit‹? Die theologische Antwort lautet: ›tempus est donum Dei‹. Daher kann man sie dem Anderen nicht geben, genausowenig, wie man sie ihm gegen Zins verleihen soll.

Wenn man dem Anderen Zeit *lässt*, gibt man ihm Zeit, indem man sie ihm nicht nimmt. Wenn man ihm Zeit lässt, hat er die Zeit schon, bevor man sie ihm gibt. Zeit kann einem *genommen* werden, wenn die Aufmerksamkeit erzwungen wird, etwa wenn man ›Akademische Berichte‹ zu verfertigen hat. Zeit kann einem *gegeben* werden, wenn man Aufmerksamkeit erfährt, etwa wenn einem zugehört wird.

›Zeit geben‹ heisst auch, *geben, was man nicht hat*. Denn die Zeit, die man gibt, *hat* man nicht mehr, sondern sie *wird* gegebene Zeit im *Empfangen* des Anderen. Man kann seine Zeit dem Anderen widmen in Zuwendung und Aufmerksamkeit. Man kann ihm seine Zeit lassen. Man kann gemeinsame Zeit verbringen. Aber die eigene Zeit wird nie die des Anderen – bestenfalls wird sie *gemeinsame* Zeit, in Fest und Feier beispielsweise. Zeit *teilen*, also gemeinsam verbringen, ist eine wundersame Zeitvermehrung. Im Teilen wird nicht getauscht, auch nicht gehandelt, sondern genossen und verbraucht – und eben darin die Zeit in einer Weise verdichtet und intensiviert, was keiner für sich allein zuwege gebracht hätte. ›Zeit geben‹ ist so gesehen eine Hyperbole für ›Zeit lassen‹, ›geniessen‹, ›teilen‹ und darin ›vermehrten‹.

Die *Phänomenalität*, die Erscheinungsform der Gabe der Zeit bleibt aber problematisch. Von ihr so absurd zu sprechen, bleibt prekär. Nur ›kalkulierte Absurditäten‹ wie die Metapher des ›Zeit gebens‹ sind nicht ›bloss‹ absurd, sondern mehr als das: sie sind wörtlich genommen eine Unmöglichkeit. Sie sind bei ihrer Pointe genommen ein Sagen des andernfalls Unsagbaren.

›Zeit geben‹ bleibt unmöglich. Diese Unmöglichkeit ist einerseits negativ zu verstehen: Zeit steht nicht zur Disposition des vermeintlichen ›homo capax‹. Es ist nicht menschenmöglich, Zeit zu geben, genausowenig wie Leben zu geben.

Philipp Stoellger

Aber diese Unmöglichkeit ist nicht nur negativ zu verstehen, sondern in emphatischem Sinne ›eröffnend‹. So ist ein Ereignis un-möglich, weil es nicht die Funktion eines ›homo generator‹ oder ›homo faber‹ ist, keine Möglichkeit der menschlichen Handlungsfähigkeit. Oder eine Erfindung ist un-möglich, weil sie nicht einfach ›gemacht‹ wird. ›Zeit geben‹ ist wie ›Raum geben‹ eine eröffnende Un-möglichkeit, weil sie neue Möglichkeiten eröffnet, aber selber diesseits des Eröffneten liegt. In diesem Sinne ist die Gabe der Zeit die Eröffnung von Leben und Geschichte – donum Dei.

— PD Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich.

Geben, was man nicht geben kann

Überlegungen im Anschluss an Derridas »Donner le temps 1: La fausse monnaie«

Andreas Heinle

»Wenn es etwas gibt, was man
auf keinen Fall geben kann, dann
ist es die Zeit, da sie nichts ist ...«
(Donner le temps, 42f.)

Die idiomatische Wendung »Zeit geben« scheint gängigerweise sagen zu wollen »die Zeit für etwas lassen, die Zeit lassen, um etwas zu tun, um die Zeit mit diesem oder jenem auszufüllen«. Gegen diese »Verhärtung«, gegen diese »historische Sedimentierung« meldet Derrida Widerspruch an – und insistiert darauf, dass »Zeit geben« vielleicht auch etwas anderes »zu denken gibt« (Donner le temps, 43¹). Es ist wohl nicht falsch, im Rahmen einer Festschrift zum Thema »Zeit geben« eine erneute Lektüre der weitgefächerten und unausgeschöpften/unausschöpfbaren Auseinandersetzung zu skizzieren, die Derrida unter dem gleichnamigen Titel anstellt und in anderen Arbeiten – unter anderem in »Une certaine possibilité impossible de dire l'événement« – weiter verfolgt.²

Was gibt »Zeit geben« zu denken? Und warum gibt sie es *vielleicht* zu denken? Derrida erörtert dies, unter Bezugnahme auf Martin Heidegger (»Sein und Zeit« bis »Zeit und Sein«) und Marcel Mauss (»Essai sur le don«), auf der Grundlage einer Phänomenologie der Gabe – oder einer Semantik/Logik der Gabe, sofern man angesichts der *Unmöglichkeit* der Gabe von einem »Phänomen« nicht mehr sprechen möchte. Im Folgenden wird aus der Vielzahl der Spuren, die in »Donner le temps 1: La fausse monnaie« ausgelegt sind, eine aufgegriffen und ein Stück weit verfolgt. Dabei wird die Frage des »Zeit geben« an die Frage der Gabe (der Zeit) gebunden und das Ereignis (der Gabe) in den Mittelpunkt der Überlegungen gerückt.

¹ Die Seitenangaben beziehen sich auf die deutschen Ausgaben der Werke J. Derridas: *De la grammatologie*, Paris (deutsch: 1994); *Donner le temps 1: La fausse monnaie*, Paris (deutsch: 1993); *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*, Paris (deutsch: 2003).

² »Donner le temps 2«, wo »Zeit und Sein« (Heidegger) und die damit im Zusammenhang stehenden Texte eingehender hätten erörtert werden sollen (Donner le temps, 32), ist bekanntlich nie erschienen.

Anhand der strukturellen Gleichheit von Gabe und Zeit sowie der Beziehung zwischen Zeit und Ereignis kann anschliessend die Frage des »Zeit gebens« wieder aufgenommen und einer Antwort zugeführt werden. Die Grundbegriffe der »Grammatologie«, der »Wissenschaft von der Schrift« (De la grammatologie, 13), müssen auf diesem Wege nicht eigens beigezogen werden.

Beginnen wir also mit der Frage der Gabe. Wie lässt sie sich beantworten? Welche »Struktur« eignet der Gabe? Gabe kann es bekanntlich nur im Rahmen einer »Ökonomie des Todes« geben, das heisst, wenn der »ökonomische Zirkel des Tausches« durchbrochen wird. Wird eine Gabe etwa aus Dankbarkeit für einen geleisteten Dienst gegeben, findet keine Gabe statt. Ebenso wenig findet Gabe statt, wenn in Erwartung einer Gegengabe gegeben wird. Gabe ist ohne Rückkehr, stets bodenlos und unmässig, nur als Exzess möglich. Tausch – sei er nun aufgeschoben, also erst nach einer gewissen »Zeit« eingelöst, oder unmittelbar und im selben Augenblick – macht die Gabe zunichte. Gibt es Tausch, gibt es Berechnung oder Kalkulation, aber keine Gabe (Dire l'événement, 27).

Warum aber soll die Gabe *unmöglich* sein? Derrida macht darauf aufmerksam, dass Tausch bereits dann im Spiel ist, wenn die Gabe präsent gemacht wird, als Gabe erscheint. Präsentiert sich die Gabe dem Empfänger und/oder dem Geber der Gabe als Gabe, wird sie in den »Zirkel der Dankbarkeit und Erkenntlichkeit« hineingezogen und auf der Stelle wieder zunichte gemacht (Donner le temps, 25f./28). Soll die Gabe statt finden, darf sie also nicht präsent werden, als solche in Erscheinung treten. Andererseits hat »Gabe« aber immer auch eine intentionale Bedeutung. Ohne Intention, das heisst ohne den Willen, den Wunsch oder die Absicht, jemandem zu geben, kann keine Gabe statt haben. Was wäre eine Gabe ohne geben zu wollen – und ohne wissen, dass man gibt? Damit bedroht aber alles, was aus dem intentionalen Sinn hervorgeht, die Gabe (Donner le temps, 161/169). Deshalb muss die Gabe, soll sie denn stattfinden, »gedächtnislos verausgabt«, das heisst als Gabe »augenblicklich vergessen werden«, und zwar so »radikal«, dass dieses Vergessen nicht unter das Verdrängen, die »psychoanalytische Kategorie des Vergessens« fällt – und auch noch sich selbst vergisst. Würde die Zeit der Gabe »verzeitlicht«, die Gabe also über den Augenblick hinaus »bewahrt«, dann würde dies dagegen einen Prozess in sich schliessen, der die Gabe zerstört (Donner le temps, 25f./28f./36/51/135). Die *Unmöglichkeit* der Gabe ist damit allerdings noch nicht geklärt.

Was erlaubt es, von der *Unmöglichkeit* der Gabe zu sprechen? Soll die Gabe statt finden, darf sie nicht präsent werden, als solche in

Erscheinung treten. Genau deshalb aber »ist die Gabe unmöglich und kann nur als unmögliche möglich werden« (Dire l'événement, 29). Unmöglich ist die Gabe als Phänomen – und kann nur möglich werden, wenn sie nicht phänomenal wird, als Gabe sich präsentiert. Es gibt sie nur dann, wenn sie nicht ist, nicht als Erscheinung existiert. Hätte man sie, könnte sie nicht gegeben werden (Donner le temps, 40). Dies bedeutet aber auch, dass es kein »Wesen der Gabe« gibt. Die Gabe ist das, was »sich in dem *als solches* ihres Namens oder ihres Erscheinens nicht aneignen lassen kann, sondern was überdies die Autorität des *als solches* bedroht« (Donner le temps, 166). Da sie unter keinen Umständen in Erscheinung treten kann, wird man im übrigen auch nie »Ich gebe« sagen können. Der Satz »Ich gebe« ist ein unmöglicher Satz, ein Satz, der nicht aussagt, was er aussagen will – und also nichts aussagt. Und: Man wird nie wissen können, ob Gabe stattfindet. Gabe gibt es immer nur *vielleicht*. Ihre Modalität ist ein »kann-sein oder möglicherweise« (Donner le temps, 52).

Kehren wir nach der im Stile einer gewissen Transzendentalphilosophie vorgetragenen Analyse der Gabe zur Frage des »Zeit geben« zurück. Was gibt »Zeit geben« vielleicht zu denken? Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur Gabe lässt sich festhalten, dass die Zeit, soll sie denn gegeben werden, *als Gabe* sich nicht präsentieren darf. Wie jede Gabe kann auch die Zeit nur dann eine Gabe sein, wenn sie als Gabe nicht existiert, nicht als Gabe in Erscheinung tritt. Kann aber Zeit überhaupt in Erscheinung treten, jemals *als Zeit* präsent sein? Nach Erörterung der Gabe im »Essay sur le don« (Maus) stellt Derrida recht unvermindert fest, dass »die Zeit die aporetische Paralyse mit der Gabe teilt«. Die Struktur der Gabe sei nämlich dieselbe wie die der Zeit, »die von Aristoteles bis Hegel, also auch schon in ihrem sogenannten »vulgären« Verständnis immer auf paradoxe oder vielmehr aporetische Weise als das definiert wird, was ist ohne zu sein, als das, was nie präsent ist« (Donner le temps, 41f.). Das sogenannte vulgäre Verständnis braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Warum aber soll die Zeit das sein, »was ist, ohne zu sein, das was nie präsent ist«? Erhellen lässt sich dies, wenn in Erwägung gezogen wird, dass zwischen Zeit und Ereignis eine Beziehung besteht – und das Ereignis – wie die Gabe – *unmöglich* ist.

Greifen wir nochmals die Frage der Gabe auf. Die Gabe ist bekanntlich an das Ereignis gebunden. Es gibt keine Gabe ohne das »Eintreten eines Ereignisses« – und kein Ereignis ohne die »Überraschung einer Gabe« (Donner le temps, 155). Nun gilt auch für das Ereignis, dass es »nur da eintreten kann, wo es unmöglich ist«. Von der Unmöglichkeit der Gabe *als Gabe* wurde bereits behandelt. Was

aber hat es mit der Unmöglichkeit der Gabe als *Ereignis* auf sich?
Lesen wir Derrida:

»Das Ereignis als solches, als absolute Überraschung, muss über mich hereinbrechen. Warum? Weil ich es andernfalls kommen sehen würde und es einen Horizont seiner Erwartung gäbe. In der Horizontalen sehe ich es kommen, sehe und sage ich es voraus; das Ereignis aber ist das, was niemals vorausgesagt werden kann. Ein vorausgesagtes Ereignis ist kein Ereignis. Es bricht über mich herein, weil ich es nicht kommen sehe. Das Ereignis als Ankömmling ist das, was vertikal über mich hereinbricht, ohne das ich es kommen sehen kann: Bevor es sich ereignet, kann das Ereignis mir nur als unmögliches erscheinen« (Dire l'événement, 35).

Warum also ist die Gabe, die nur als Ereignis eine Gabe sein kann, nicht nur als Gabe, sondern auch als Ereignis *unmöglich*? Das Ereignis – notabene nicht nur der Gabe, sondern beispielsweise auch der Entscheidung und der Gerechtigkeit – verdankt seine Unmöglichkeit dem Umstand, dass es »vom Zufall strukturiert« wird, dass es »die Singularität der unregelmäßigen Ausnahme« ist, mit anderen Worten dass es unbedingt, ausserordentlich und folglich nicht *vorhersehbar* ist. Was als Ereignis eintritt, kann nur da eintreten, wo es noch nicht ist, das heisst nicht vorhergesagt werden kann. Wäre es vorhersehbar, würde es bloss eine Möglichkeit entwickeln, eine Potentialität verwirklichen, die schon da ist – aber kein Ereignis darstellen. Nur unter der Bedingung seiner Unvorhersehbarkeit ist es möglich. Die Unvorhersehbarkeit liefert das Mass für seine Möglichkeit – und sorgt dafür, dass es nicht einmal einen »Horizont der Erwartung« gibt (Donner le temps, 160). Deshalb kann Derrida im übrigen auch sagen, das Ereignis unterliege »einem vielleicht« (Université sans condition, 74), unterbreche »den Gang des Möglichen und den Gang der Geschichte« (Dire l'événement, 29) – und entziehe sich jeder Argumentation und Begründung (Donner le temps, 122f./200).

Was ist mit dem eingeschlagenen Umweg gewonnen? Warum ist die Zeit »das, was ist, ohne zu sein, das was nie präsent ist«? Wenden wir uns nun wieder der Frage des »Zeit geben« zu. Was gibt »Zeit geben« vielleicht zu denken? Zieht man das Explizierte in Rechnung, kann Zeit offenbar nur unter zwei Bedingungen gegeben werden. Die Gabe der Zeit findet statt, wenn sie *als Ereignis* unvorhersehbar ist und *als Gabe* nicht in Erscheinung tritt. Es könnte sie nicht geben, wenn sie als Ereignis vorhersehbar und/oder als Gabe existent wäre – was sie wäre, wenn sie beispielsweise aus praktischer Vernunft oder

Freigebigkeit gegeben worden wäre (Donner le temps, 206f.). Da sie nicht ist, nicht als Erscheinung existiert, gibt es sie immer nur »vielleicht«. Dass dies *vielleicht* zu denken gegeben wird, wird einsichtig, wenn – was hier allerdings nicht weiter verfolgt wird – das Geben des »Zu denken geben« im Sinne (des Ereignisses) der Gabe aufgefasst wird.

Lässt sich auf die Frage des »Zeit geben« noch mehr sagen – sofern man auf dem eingeschlagenen Weg bleibt, und nicht beispielsweise in einer Ontologie der Zeit Zuflucht sucht? Betrachten wir nun die Beziehung zwischen Zeit und Ereignis. Versteht man die Zeit als die Bedingung der Möglichkeit des Ereignisses, wird einsichtig, warum die Zeit »nie präsent ist«, »das ist, was ist, ohne zu sein«. Wäre sie präsent, gäbe es nämlich kein Ereignis (der Gabe). Lesen wir wieder Derrida:

»Sobald die Zeit auf der Basis des *gegenwärtigen* Jetzt als einer allgemeinen und bloss modifizierbaren, modalisierbaren Form aufgefasst wird, so dass auch Vergangenheit und Zukunft nur vergangene und zukünftige Gegenwarten sind, zieht diese Prädetermination die Aporetik einer Zeit nach sich, die nicht ist, einer Zeit, die das, was sie ist, ist, *ohne es zu sein*, die nicht ist, was sie ist, und die ist, was sie nicht ist: die Sein *ohne das Sein* ist« (Donner le temps, 42).

Warum ist die Zeit »das, was ist, ohne zu sein, das was nie präsent ist«? Würde es sich bei der Zeit – bzw. dem, worin sie sich manifestiert – um ein Jetzt handeln, das heisst um »eine Gegenwart, die in die zeitliche Synthesis eingebunden ist« (Donner le temps, 19), gäbe es keine Zeit für eine Gabe (der Zeit). Es gebe nur Verkettung, Programm, Anschein von Gabe, »vorprogrammierte, vorhersehbare Zukunft, die festgelegt, vorgeschrieben, d.h. irgendwie geplant und absehbar ist« (Derrida. Ein Film von Kirby Dick und Amy Ziering Kofmann). Gabe könnte es nur dann geben, wenn ein Einbruch in die Zeit stattgefunden hätte, die Zeit zerrissen worden wäre. Gabe findet nämlich nur statt, wenn sie *als Ereignis* unvorhersehbar ist – was sie eben gerade nicht wäre, wenn es sich bei der Zeit um eine »allgemeine und bloss modifizierbare, modalisierbare Form auf der Basis des gegenwärtigen Jetzt« handeln würde. Deshalb auch ist eine Zeit, die die Gabe verunmöglicht, das, was sie ist – die Bedingung der Möglichkeit des Ereignisses – ohne es zu sein. Sie ist nicht, was sie ist, und ist, was sie nicht ist: Sein ohne das Sein. Dies gilt etwa für das Intervall, das – bei einem aufgeschobenen Tausch – das spätere

Fälligwerden gewährt, für die »Zeit«, die zwischen den Tauschakten liegt beziehungsweise bis zur Einlösung des Tausches verstreicht.

Warum also ist die Zeit »das, was ist, ohne zu sein, das was nie präsent ist«? Als Bedingung der Möglichkeit des Ereignisses ist die Zeit in der Tat das, was ist, ohne zu sein, das, was nie präsent ist – präsent, notabene, als »Gegenwart, die in die zeitliche Synthesis eingebunden ist«. Was heisst das nun aber für das »Zeit geben«? Wenn die Zeit nicht ist, d.h. im genannten Sinn nicht existiert, »dann kann die Gabe, die es *geben* mag, auf keinen Fall *die Zeit geben* Wenn es etwas gibt, was man auf keinen Fall geben kann, dann ist es die Zeit, da sie nichts ist« (Donner le temps, 42f.). Unter Zuhilfenahme des soeben Explizierten dürfte dies wohl bedeuten, dass eine Gabe der Zeit nicht möglich wäre, würde es sich bei der gegebenen Zeit um eine »allgemeine und bloss modifizierbare, modalisierbare Form auf der Basis des gegenwärtigen Jetzt« handeln. Es gäbe nämlich bloss »die geschundenen Sklaven der [y]Zeit[ç]« (Charles Baudelaire), mit andern Worten nichts, nicht »jemanden oder etwas, das kommt und das in seiner Ankunft nicht vorhersehbar ist« (Derrida. Ein Film von Kirby Dick und Amy Ziering Kofmann). Auch der Verweis auf den »Einbruch in die Zeit« könnte nicht weiterhelfen. Wäre die Zeit zerrissen worden, könnte es zwar ein *Ereignis der Gabe*, nicht aber das Ereignis der *Gabe der Zeit* geben. Um über die negative Bestimmung von »Zeit geben« hinauszugelangen, zitieren wir nochmals aus »Donner le temps«:

»Es gibt die Gabe, die nicht ein bestimmtes Gegebenes gibt, sondern die *Bedingung* für ein präsent Gegebenes im allgemeinen, eine Gabe also, die das Element des Gegebenen überhaupt gibt. So heisst etwa »die Zeit geben« nicht, ein gegebenes Präsent zu geben, sondern die *Bedingung* der Präsenz jedes Präsen(t)s, jeder Gegenwart im allgemeinen. ... Die Zeit, den Tag oder das Leben geben, heisst nichts zu geben, jedenfalls nichts Bestimmtes, gegeben wird vielmehr das Geben alles möglichen Gebens, die Bedingung des Gebens« (Donner le temps, 75f.).

Was also heisst »Zeit geben«? Zeit kann nur gegeben werden, wenn der »Primat der Gegenwart in der ... Zeit durch einen Vorrang der Zukunft«³ abgelöst wird. Dies ist der Fall, wenn »Zeit geben« bedeutet, dass das »Element des Gegebenen« gegeben wird. Wird es gegeben, wird nicht eine bestimmte Gabe (»ein »Natur- ding oder

³ H.-D. Gondek, Zeit und Gabe, in: ders./B. Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt a.M. 1997.

ein Symbol, ein Ding oder ein Zeichen, ein nichtdiskursives oder ein diskursives Zeichen usw.«) gegeben, sondern die Bedingung – und zwar die Bedingung der *Möglichkeit* der Gabe. Da es nicht auf das »präsent Gegebene« beschränkt ist, wird dabei allerdings nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Gabe, sondern – allgemeiner – die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Ereignisses überhaupt gegeben. Um eine Gabe, und das sei nochmals in Erinnerung gerufen, kann es sich aber nur dann handeln, wenn sie als Ereignis unvorhersehbar ist und als Gabe nicht in Erscheinung tritt. Dass es sie auch gibt, wird damit ebenso wenig behauptet, wie dass es sie auch geben soll.

Zu klären bleibt noch, wie die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Ereignisses überhaupt zu geben ist. Da jede Gabe zum Anlass eines Ereignisses werden kann, kann alles, was gegeben wird, die Bedingung der Möglichkeit eines Ereignisses geben. Besonders geeignet dürfte allerdings eine Erzählung sein – wie beispielsweise, und aufgrund seiner Selbstreferentialität äusserst fruchtbare »La fausse monnaie« (Charles Baudelaire), dessen Lektüre im zweiten Teil von »Donner le temps 1« unternommen wird. Eine Erzählung nimmt nicht Zeit – wie das gängigerweise gesagt werden könnte –, sondern sie kann Zeit geben. Indem sie sich der Lektüre übergibt, vermag sie nämlich nicht nur das Ereignis der Lektüre zu bewirken, sondern auch, »im Sinne der Ordnung des offenen Möglichen und des Aleatorischen«, weitere Ereignisse, »ohne dass sich, in endloser Serie, ein Ende abzeichnet« (Donner le temps, 138f.). Dies gilt selbstverständlich auch für Derridas »Donner le temps 1«. Allerdings weniger in Form einer performativen Produktion, so wie dies unter anderem Hans-Dieter Gondek sieht (Derridas performative Wende sowie Zeit und Gabe, 225), sondern »nach Art eines Symptoms«. Dieses Wort schlägt Derrida als »dritten Term« selbst vor, »jenseits der wahrheitsfähigen Aussage und der Performativität, die das Ereignis hervorbringt«: »Jenseits aller Verifikationen und aller Diskurse der Wahrheit und des Wissens ist das Symptom eine Zustellung des Ereignisses, die niemand beherrscht, die kein Bewusstsein, kein bewusstes Subjekt sich aneignen oder bemeistern kann. Weder in Form einer theoretischen oder urteilenden Aussage noch in Form eines performativen Sprechakts« (Dire l'événement, 48f.).

— Dr. Andreas Heinle ist Leiter der Geschäftsstelle des Kompetenzzentrums für Bildwissenschaften an der ETH Zürich.

Zeit geben – geben, was man nicht hat

Claudia Welz

1. Zeit geben, als hätten wir sie

Wer Zeit hat, kann auch Zeit geben, könnte man meinen. Doch wer hat schon Zeit? Diese Frage ist nicht so trivial wie sie klingt. Wir sind gewohnt, sie als rhetorische Frage zu hören, und die Antwort lautet dementsprechend: ›Keine(r)!‹ Dazu passt der gängige Vorwurf: ›Du hast ja nie Zeit‹. Der vorwurfsvolle Ton dieser Feststellung gründet sich auf die unausgesprochene Voraussetzung, dass wir sehr wohl Zeit haben könnten, wenn wir nur bereit wären, sie uns zu nehmen. In diesem Sinne fragt man fröhlich: ›Wann hättest Du denn Zeit?‹ Unsere Alltagssprache suggeriert uns, dass wir Zeit haben, nehmen, geben und gebrauchen können. Ist es nicht so, dass wir Zeit haben, so lange wir leben? Wer angibt, keine Zeit zu haben, hat demnach sehr wohl Zeit, will sie aber für jemand oder etwas anderes verwenden. Die Auskunft ›Ich habe keine Zeit‹ ist dementsprechend entweder als eine Ausrede oder als eine Selbsttäuschung zu werten. Ob man Zeit hat oder nicht, ist so gesehen nicht nur eine Frage der Zeit, sondern vor allem eine Frage der Prioritäten, die man in seinem Leben setzt.

Diese alltägliche Sicht der Dinge übersieht jedoch, dass das Zeitproblem nicht allein in der Knappheit einer Ressource und ihrer gerechten Verteilung besteht. Das gilt gerade dann, wenn man zugesteht, dass Zeit mehr ist als Geld. Zeit ist kostbar auch dann, wenn nicht mit ihr gerechnet wird, wenn die Stunden nicht gezählt und bezahlt werden und unser mehr oder weniger gelungenes Zeitmanagement keine Rolle spielt. Zeit ist kostbar, weil sie unsere Lebenszeit ist. Wie und womit wir sie verbringen, ist nicht nur eine ökonomische, sondern eine ethische Frage. Dennoch greift auch sie zu kurz. Wenn wir danach fragen, was wir machen mit unserer Zeit und wofür wir sie verwenden, gehen wir davon aus, dass wir über sie verfügen können und für sie verantwortlich sind. Zwar sind wir in der Tat verantwortlich für das, was wir tun und lassen, aber ist das, was wir ›in‹ der Zeit machen identisch mit etwas, was wir ›mit‹ der Zeit selbst machen? Das Zeitproblem ist auch ein ontologisches und sprachphilosophisches Problem. Es stellt uns vor die Frage, ob Zeit

überhaupt etwas ›ist‹ und korrekterweise als ›etwas‹ bezeichnet und behandelt werden kann. Wenn Zeit aber nichts ›ist‹, kann man sie weder haben noch nehmen, geben oder gebrauchen, könnte man meinen. Doch was ist dann mit ›Zeit geben‹ gemeint? Tun wir nur so, als könnten wir sie geben, weil wir meinen, wir hätten sie? Lassen wir uns letztlich durch die eigenen Worte zum Narren halten?

2. Zeit als unmögliche Gabe

In jenem Buch, in dem das Zeitgeben schon im Titel steht, zitiert und bedenkt Jacques Derrida ein prächtiges Beispiel paradoxer Redeweise:¹

Le roi prend tout mon temps; je donne le reste à Saint-Cyr,
à qui je voudrais le tout donner.

Die Dame, die das schreibt, ist die Mätresse und spätere Gattin des Sonnenkönigs, Madame de Maintenon. Wenn der König ihre ganze Zeit nimmt, dürfte eigentlich nichts mehr davon übrig sein, das sie haben, sich nehmen und weitergeben könnte. Dennoch spricht sie von einem Rest, der verbleibt und vergeben werden kann, obwohl schon alles genommen wurde. Diesen Rest, der mehr ist als das Ganze, gibt sie angeblich Saint-Cyr, der von ihr gestifteten Erziehungsanstalt für die Töchter armer Edelleute, wohin sie am liebsten alles gäbe. Folglich gibt sie Zeit, die sie gar nicht hat. Wie ist das möglich? Die Zeit, die sie gibt, ist eine Gabe, die ihr nicht gehört. Nichtsdestotrotz kann sie gegeben werden: im Geben gibt es sie. Nur weil sie ihn gibt, gibt es einen Rest ihrer Zeit. So zumindest könnte man Madame de Maintenon verstehen. Derrida zögert allerdings nicht, dieses Verständnis in Frage zu stellen. Seine Argumentation betrifft hauptsächlich drei Problemfelder: erstens die genuin zeitphilosophische und ontologische², zweitens die erkenntnis- und handlungstheoretische³ und drittens die sprachphilosophische⁴ Problematik des Zeitgebens.

¹ Vgl. zum Folgenden J. Derrida, Falschgeld. Zeit geben I, München 1993, 9-15.

² Zu 2.1 vgl. ebd., 15, 19f, 25, 31-34, 43f, 75f, 189.

³ Zu 2.2 vgl. ebd., 24, 28, 54, 200.

⁴ Zu 2.3 vgl. ebd., 12, 45.

2.1 Die Gabe der Zeit: ein nicht-gegenwärtiges Präsent

Das französische Wort für ›Gabe‹ (*présent*) wie auch das deutsche ›Präsent‹ gehen auf die Wendungen ›mettre une chose en présence à quelqu'un‹ bzw. ›faire présent‹ zurück. Eine Gabe geben oder etwas schenken bedeutet demnach, etwas in jemandes Gegenwart bringen, es präsent machen. Aber trifft dies für alle Gaben zu? Derridas Paradebeispiel für eine Gabe, von der man zwar sagt, sie sei gegeben oder könne gegeben werden, die aber nicht gegenwärtig werden kann, ist die Zeit.

Genau wie Heidegger in *Sein und Zeit* und seinem späten Aufsatz ›Zeit und Sein‹ bemängelt auch Derrida die mangelnde ontologische Reflexion über das *ens* des *praesens* – mit demselben Ergebnis: Die Zeit selbst ist nichts Zeitliches, Präsentes oder Gegenwärtig-Seiendes, sondern sie ›ist‹ überhaupt nicht bzw. sie ist ›nichts‹, d.h. sie ist kein Etwas. Auch Madame de Maintenons rätselhafter Rest der Zeit ist nur, ohne zu sein: er ›ist‹ auf paradoxe Weise ›jenseits des Seins‹, zumindest jenseits des Präsent-Seins. Da aber alles, was erscheint, Zeit braucht, scheint es so, als sei die Zeit selbst in diesem Erscheinungsprozess gegenwärtig, was sie jedoch nicht ist und nie sein kann. Die Zeit ist nicht auf die Gegenwart reduzierbar. Letztere ist nur eine ihrer Dimensionen. Gegen die so genannte ›Metaphysik der Präsenz‹ und die für sie typische Darstellung der Zeit als Kreis oder als Jetzt wird eingewandt, dass die Gabe nur in einem Augenblick möglich wäre, der den Zeitkreis zerreiht und jede Zirkulation unterbricht. Für eine mögliche Gabe bliebe keine Zeit, die in die Synthesis des Zeitbewusstseins, in Protention und Retention, Antizipation und Erinnerung noch eingebunden wäre. Was in dieser Diskussion um die mögliche oder unmögliche Gabe auf dem Spiel steht, ist nicht zuletzt die Anwendbarkeit der von Husserl entwickelten phänomenologischen Methode auf das, was nicht unmittelbar und ohne Weiteres in ›selbstgebender Anschauung‹ gegeben ist, wie etwa das Bewusstsein der vergänglichen Gegenwart des scheinbar zeitgebenden und doch je schon zeitgebundenen Bewusstseins.

Nun interpretiert Derrida das Problem des Zeitgebens analog zu Kants Dialektik des Noumenalen und Phänomenalen: Er unterscheidet zwischen der (bedingenden) transzendentalen Gabe der Zeit, die nicht ein bestimmtes Gegebenes gibt, sondern die Bedingung der Präsenz eines jeglichen Präsen(t)s, und der (bedingten) Erscheinung dessen, was in der Zeit des Gebens gegeben wird, ein Präsent in welcher Form auch immer, sei es ein Ding oder ein Zeichen: »Die Zeit, den Tag oder das Leben geben, heisst nichts zu geben, jedenfalls

nichts Bestimmtes, gegeben wird vielmehr das Geben alles möglichen Gebens, die Bedingung des Gebens«. ⁵ Die Zeit selbst kann auch deswegen nicht als Gabe gegenwärtig sein, weil sie dann als Gabe erscheinen, d.h. phänomenal werden müsste; doch wenn dies geschieht, kann sie nicht länger die nicht-phänomenale Vor-Gegebenheit all dessen bleiben, was sich uns in der Welt der Phänomene präsentiert. Die Zeit selbst entzieht sich der Sichtbarkeit; dem Verschwinden der Zeit gegenüber ist man blind, und doch nimmt alles Erscheinen Zeit in Anspruch. Was präsent wird, ist jedenfalls nicht die Zeit als solche und als ganze. Die Zeit ist kein Präsent.

Derrida fasst das Ergebnis der zeitphilosophischen Überlegungen in aller Klarheit und Schärfe zusammen: »Wenn es etwas gibt, was man auf keinen Fall geben kann, dann ist es die Zeit, da sie nichts ist und ›nichts‹ auf jeden Fall niemandem als sein Eigentum gehört«. ⁶ Die Zeit können wir nicht besitzen, weil sie überhaupt nicht zu haben ist. Als Gabe des Gebens können wir uns oder einander die Zeit nicht geben, da alles uns mögliche Geben bereits durch sie ermöglicht ist. Was kann die idiomatische Wendung ›Zeit geben‹ dann noch besagen, und was meinen wir, wenn wir die Bitte aussprechen: ›gib mir noch etwas Zeit?‹ Derridas Antwort ist ernüchternd: ›Zeit geben‹ besagt nicht, dass wir die Zeit selbst, sondern etwas anderes als die Zeit geben, das es in der Zeit gibt und das sich nach der Zeit bemisst. ›Zeit geben‹ zielt weniger auf die Zeit als auf das Zeitliche und bedeutet soviel wie ›die Zeit für etwas lassen, die Zeit lassen, um etwas zu tun, um die Zeit mit diesem oder jenem auszufüllen.

2.2 Gabe versus Ökonomie

Wer Derridas Deutung der Alltagssprache folgt und meint, unter dieser Voraussetzung sei es nun kein Problem mehr, ›Zeit‹ zu geben, hat sich allerdings geirrt. Derrida verweist des Weiteren auf eine dem Begriff der Gabe und dem Geschehen des Schenkens inhärente Aporie: Eine Gabe ist *per definitionem* umsonst, gratis, unverdient und aller Reziprozität abhold, aber bereits mit dem Bewusstwerden, dem Wahrgenommen- und (An-)Erkanntwerden als Gabe tritt sie unweigerlich in die Ökonomie des Tausches bzw. einen Zirkel der Restitution, der Verpflichtung und Verschuldung ein. Denn damit die Gabe bleiben könnte, was sie war – ein ›für nichts‹ gegebenes Geschenk –, dürfte sie in keiner Form zum Geber zurückkehren und den Gabenempfänger zu keiner Form der Rück- oder Gegengabe

⁵ J. Derrida, Falschgeld, s. Anm. 1, 76.

⁶ Ebd., 43.

reizen. Es ist jedoch ausserordentlich schwer zu verhindern, was so leicht geschieht: dass sich die Gabe selbst annulliert oder annihiliert, weil sie nicht anökonomisch bleibt, sondern der Geber mit der Identifikation der Gabe durch ihren Empfänger zumindest ein symbolisches Äquivalent der Gabe erhält. Durch die Dankbarkeit des Empfängers oder gar die Selbstgratulation des Gebers wird sie (oder genauer gesagt die für sie konstitutive Asymmetrie der Rückkehrlosigkeit) schliesslich vollends vernichtet.

Das ist, wie der Name schon verrät, auch in einer *oeconomia salutis* unvermeidbar, und deshalb ist die Problematik der unmöglichen Gabe auch eine theologische Herausforderung – zumal von der besten aller möglichen Gaben gesagt wird, sie sei *sola gratia* gegeben. Gott gilt als Geber aller guten Gaben, allzumal des Heils, des Lebens und damit auch der Lebenszeit: »Meine Zeit steht in Deinen Händen«. Sollen wir darauf vertrauen, dass Gott kann, was wir nicht können und uns nicht nur das Zeitliche, sondern auch die Zeit selbst geben kann? Nehmen wir einmal an, er kann es und gibt sie uns so, dass sein Geben die Gabe nicht gefährdet. Der von Derrida entdeckten Aporie begegnen wir dann spätestens bei der Frage, wie wir diese Gabe denn empfangen können, ohne ihren Gabecharakter zu zerstören. Zwar können wir Gott schwerlich genau das zurückgeben, was er uns gegeben hat, doch kommen wir nicht umhin, ihn als Geber zu erkennen und zu benennen, da wir eine geberlose Gabe auch nicht als Gabe empfangen können. Auch die »Fülle der Zeit« gibt sich als solche nur im Medium menschlicher Zeichenpraxis. Im Empfangen der Gabe geben wir folglich zumindest Zeichen und tauschen Gottes Gabe gegen Worte. Gnade, die *solo verbo* vermittelt wird, ist *ipso facto* eine semiotisierte und somit ökonomisierte Gabe.

Will man Derrida entgegenhalten, dass die Gabe in der von ihm disqualifizierten Ökonomie nicht nur gefährdet wird, sondern nirgendwo anders als am Ort ihrer Gefährdung auch gedeihen kann, stellt man fest, dass ihm dieses *double bind* der Gabe, das Doppel der verpflichtenden Bindung an den Tausch und des Entbundenseins von dieser Verpflichtung, sehr wohl bewusst war. »Gib der Ökonomie eine Chance«, ruft er uns zu, und warnt uns zugleich vor ihren unabwendbaren Gefahren. Nicht nur davor wird gewarnt, dass die Gabe den Charme ihres grundlosen Gegebenseins in einem Tausch verlieren und der Grazie ihres Glückens »ohn'Warum« verlustig gehen könnte.

2.3 Die un(re)präsentierbare Gabe: Sprache als Falschgeld

Gefährlich für die Gabe wird auch die Sprache, in der sie als etwas gegeben ist und verstanden wird, denn in der Sprache phänomenalisiert sich die Gabe auf eine solche Weise, dass Sein und Schein ununterscheidbar werden. In der Sprache erscheint die Gabe als ein Gegebenes, doch ist sie so gegeben und wird sie auch so genommen wie sie sich gibt?

Im Gegensatz zu Husserls »Prinzip aller Prinzipien«⁷ behauptet Derrida, dass es von der Gabe keine »selbstgebende Anschauung« geben könne. Heideggers Definition des Phänomens⁸ hält er entgegen, dass die Gabe kein Phänomen im Sinne eines Sich-an-ihm-selbst-Zeigenden sei und deshalb nicht mit ihrer Erscheinung verwechselt werden dürfe. Eine Erscheinung verdankt sich niemals nur sich selbst, sondern immer auch den Augen ihrer Betrachter. An Baudelaires Erzählung »Das falsche Geldstück« demonstriert Derrida, dass es Dinge gibt, die anders gegeben sind und anders zu nehmen sind als sie »in sich selbst« sind. So kann Falschgeld nur dann wie echtes Geld fungieren, wenn es als das genommen wird, was es nicht ist.

Analog dazu deutet er die Sprache als Phänomen des Tausches und Vertauschens, des Gebens und Nehmens, ohne dass wir je mit Sicherheit wissen könnten, ob wir mit *signa* oder *simulacra* zu tun haben. Sobald die Gabe linguistisch repräsentiert wird, wird sie unaufhaltsam und bis zur Unkenntlichkeit verändert. Dies geschieht durch den anhaltenden Prozess der Rezeption, Determination, Neudetermination und *différance*, d.h. der zeitlichen Verzögerung und semantischen Verschiebung. Die sprachlich in Umlauf gebrachte Gabe sollte besser nicht für bare Münze genommen werden. Auch dies kann am Beispiel der Zeit gezeigt werden: Versuchen wir, *dieses* Jetzt zu erfassen, den Augenblick, in dem das Wort »dieses« vom Zeilenanfang zuallererst beim Lesen erblickt wird, jenen Augenblick... – der schon *jetzt* wieder vorbei ist, aber einen Augenblick zuvor noch gegenwärtig war. Ich *meine* natürlich *dieses* spezifische Jetzt, das von allen aufmerksamen Lesern und Leserinnen bezeugt werden kann, aber was ich *ausdrücken* kann, ist nur ein unspezifisches Index-Wort, das beliebig zur Bezeichnung aller möglichen und wirklichen Augenblicke verwendet werden kann. Zwar können wir im Moment des Geschehens auf *dieses* Jetzt zeigen, doch kann seine Besonderheit in der Sprache nicht bewahrt werden. Von *diesem* Jetzt kann nicht

⁷ Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1976, §§24, 52.

⁸ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1993, §§7, 28, 31.

nur in *dieser* Situation gesprochen werden. Egal ob sich *dieses* Jetzt, das ich meine, am Tag oder in der Nacht ereignet hat, es kann zu jeder Zeit durch multikontextuell verwendbare Zeichen repräsentiert werden. Als repräsentiertes Jetzt wird es zwar wieder präsent, doch bleibt es dabei nicht es selbst, sondern wird unversehens ein anderes Jetzt. Die Gabe jenes just vergangenen Augenblickes lässt sich nicht wiedergeben genau so wie es sie gab. Die Zeit, die es gab, ist nicht identisch mit der symbolisierten Zeit, die es jetzt gibt.

Die Zeitlichkeit der Zeit kann also laut Derrida weder präsentiert noch repräsentiert, weder gegeben noch wiedergegeben werden. Erneut stehen wir vor der anfangs gestellten Frage: Was ist dann mit ›Zeit geben‹ gemeint, wenn das Wort ›Zeit‹ nicht nur metonymisch die Dinge bezeichnet, mit denen man sie ausfüllt oder über die man während dieser Zeit verfügt, sondern für die Zeit als solche steht, die freilich nicht als solche erscheinen kann? Müssen wir uns damit abfinden, dass die Zeit eine unmögliche Gabe ist, die zu geben uns nicht gegeben ist? Können wir nur Zeichen, aber nicht Zeit geben? Bemerkenswerterweise begnügt sich auch Derrida nicht mit der Diagnose einer unmöglichen Möglichkeit oder einer möglichen Unmöglichkeit der Gabe. Was aber macht sie möglich?

3. Zeit als mögliche Gabe

Zumindest andeutungsweise zeigt uns Derrida, wo möglicherweise ein Ausweg aus der aporetisch anmutenden Konstellation zu finden wäre. Seine Überlegungen führen uns auf folgende Fahrten:

Spur 1: Die Gabe der Zeit, die Zeit des Gebens und die zeitgebende Gabe
Die Gabe der Zeit gibt es offenbar nur dann, wenn es eine Zeit des Gebens gibt.⁹ Mit jeder Gabe, die wir geben, geben wir auch Zeit, zumindest die Zeit, die man braucht, um sie als Gabe wahrnehmen und entgegennehmen zu können. Zwar kann sich die Gabe dadurch in einen Gaben-Tausch verwandeln, doch dieser wird verzögert und verschoben. Im Unterschied zum Tausch ist die (zurück)gegebene Gabe weder erwartbar noch berechenbar, sondern kommt immer überraschend und entzieht sich so der Gleichzeitigkeit getauschter Gegenstände. Derrida notiert im Anschluss an Mauss und Mallarmé, dass die Entgegennahme von der Rückgabe durch ein aufschiebendes Intervall getrennt ist und es Gabe nur in dem Masse gibt, wie sie die Zeit gibt. Notabene: hier ist nicht nur von der Gabe

⁹ Vgl. J. Derrida, Falschgeld, s. Anm. 1, 56–59.

der Zeit, sondern von einer zeitgebenden Gabe die Rede. ›Zeit geben‹ ist in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit ›Zeit lassen‹. Gleichwohl gibt und lässt die Gabe nicht nur Zeit, sondern verlangt und nimmt sie auch. Also ist das referierte Argument eine *petitio principii*, denn die zeitgebende Gabe setzt die Zeit als schon gegeben voraus. Wer aber gibt die Zeit, in der wir geben und Zeit lassen können?

Spur 2: ›Es gibt Zeit‹ – wer gäbe, dass es sie gibt?

Derrida gibt uns keine direkte Antwort darauf. Er belässt es dabei, die Frage offen zu lassen – und sie spielerisch in verschiedene Kontexte zu versetzen.¹⁰ Zunächst nimmt er Bezug auf Heidegger und denkt der Merkwürdigkeit nach, dass es Zeit gibt. Die Zeit ist nicht, sondern ›es gibt Zeit‹, doch was bedeutet das? Die Einheit der drei Dimensionen der Zeit scheint in einer vierten Dimension begründet zu sein: dem ›Geben‹ in jenem ›es gibt Zeit‹. Wohlgemerkt: hier ist nicht von einem Geber oder einer Geberin die Rede, sondern von einem Neutrum, das anonym bleibt. Zeit ist eine Gabe, die es gibt, auch ohne dass jemand etwas gäbe. Ist es am Ende das Sein selbst, das Zeit gibt? Aber auch das Sein ist nicht, sondern ›es gibt Sein‹. Heidegger hilft hier nicht weiter.

Auf seiner Suche entdeckt Derrida noch einen anderen anonymen Kandidaten für das Geben von Zeit, und zwar in Baudelaire's Texten über Drogen und künstliche Paradiese: den Rausch. »Es ist die Stunde des Rausches! Um nicht die geschundenen Sklaven der Zeit zu sein, berauscht euch; berauscht euch ohne Unterlass! An Wein, an Poesie, an Tugend, nach eurem Belieben.«¹¹ Derrida gesteht zu, dass der Rausch, dass die Trunkenheit Zeit gibt. Doch er bemerkt auch, dass Baudelaire's gebieterisches »Berauscht euch« eine Droge gegen die Zeit geben will, um ihr zu entkommen. Die *mit* ihr gegebene Zeit ist *temps repris* im Doppelsinn der zurückgenommenen und wiederaufgenommenen Zeit. Das ›Heil gegen die Zeit‹ wird uns gegeben, indem uns die Zeit bemessen und genommen wird, bevor wir sie wieder aufnehmen (oder eher: es wieder mit dem Lauf der Zeit aufnehmen) können. Dabei (dies verschweigt Derrida) könnte es freilich geschehen, dass nicht wir ihr entkommen, sondern sie uns ›davonläuft‹, was zumindest zu einer gewissen Ernüchterung führen dürfte, wenn nicht zu Schlimmerem. Mit oder ohne Drogen – es bleibt die Sehnsucht nach dem Rest, der bleibt, selbst wenn nichts mehr übrig ist.

¹⁰ Vgl. J. Derrida, Falschgeld, s. Anm. 1, 32f, 34, 132, 138f.

¹¹ Ch. Baudelaire, Sämtliche Werke, Bd. 8, München 1985, 251.

Und es bleibt die offene Frage. Wer gibt die Raum-Zeit, in der es etwas geben und in der etwas bleiben kann? Fast schelmisch schreibt Derrida: »Geben wir uns noch etwas Zeit«. ¹² Wer sind ›wir?‹ Der Erzähler befindet sich hier in Zwiesprache mit ›uns‹, der Leserschaft. Bezeichnenderweise schreibt er über einen anderen Erzähler, Baudelaire, dessen Erzählung an ihr Ende gekommen ist: »Das ist der Schluss, und es ist zu spät, es bleibt keine Zeit mehr: Der Erzähler hat unwiderrufflich sein letztes Wort gesagt«. ¹³ Dieser Kommentar zum Schluss erlaubt einen Umkehrschluss: Zeit bleibt dann, wenn noch nicht das letzte Wort gesagt ist. Doch wessen Wort ist es, das Zeit geben kann? Kann jeder beliebige Erzähler Zeit geben, und bleibt sie immer dann, wenn weitererzählt wird? Das ist nicht gesagt. Denn erzählte Zeit ist leichter zu geben als die Zeit der Erzählung, und wenn dem Erzähler selbst keine Zeit mehr bleibt, gibt es weder Letztere noch Erstere. Die Erzählung ist zeitgebend nur dann, wenn sich jemand für sie Zeit nehmen kann.

Wir drehen uns im Kreis. Auch Derrida argumentiert zirkulär: es müsse Ereignis und folglich Appell zur Erzählung und Ereignis der Erzählung geben, damit es Gabe gibt, moniert er, und es müsse Gabe oder Phänomene der Gabe geben, damit es Erzählung und Geschichte gibt. »Bedingungsereignis« und »Ereignisbedingung« bedingen einander also wechselseitig. ¹⁴ Derrida scheint Baudelaires Erzählebene zu verlassen, bleibt aber in seiner eigenen Erzählung über die Erzählung befangen. Sein Kommentar zu Baudelaires Erzählung sollte auch seine eigene Erzählung kommentieren: »Die Erzählung gibt und tötet die Zeit«. ¹⁵ Dies klingt so, als wäre Zeit ›etwas‹ Lebendiges, das sterben kann. Wenn dies stimmt, heisst ›Zeit geben‹ soviel wie ›Leben geben‹. Wer aber kann Leben geben – der Autor der Erzählung oder eher der Autor des Autors, und wer wäre das? Derrida nennt uns keinen Namen. Er führt uns aber auf die richtige Fährte. Dies gilt auch für die Aussage, dass allein das »Leben« zu geben vermag, nicht der Tod und nicht die Unsterblichkeit. ¹⁶ Folgen wir dieser Spur!

Spur 3: Zeit geben – geben, was man nicht hat, sondern wie man ist

Seiner Kritik an Madame de Maintenons Sprachgebrauch zum Trotz ist Derrida mit ihr darin einig, dass das Zeitgeben nicht vom

¹² J. Derrida, Falschgeld, s. Anm. 1, 209.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 160.

¹⁵ Ebd., 198.

¹⁶ Vgl. ebd., 135.

Zeithaben abhängt.¹⁷ Für Derrida heisst Zeit geben mehr als geben, was man hat. Darin liegt, dass die Zeit, die wir geben können, nicht die Zeit ist, die wir besitzen, sondern die Zeit, die wir selbst *sind* und *sein können*: lebendige Zeit, die wir verkörpern und beseelen. Wir haben sie uns nicht selbst gegeben, aber es ist uns gegeben, die uns gegebene Zeit zusammen mit anderen zu verbringen und sie in diesem Sinne zu ›geben‹. Seine Zeit geben heisst sich selbst geben – geben, was man nicht hat, sondern *ist*, und dies wiederum heisst: sich so geben, wie man ist, indem man wird.

In diese Richtung weist auch ein Heidegger-Zitat, in dem zu lesen steht, dass Geben nicht nur Weggeben ist, sondern Gehörenlassen, und dies Geben beruht »in der Weise des Anwesens«¹⁸. ›Zeit geben‹ ist in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit ›anwesend sein‹. Im Unterschied zur Geistesgegenwart ist Anwesenheit nicht auf die Gegenwart des Bewusstseins reduzierbar, sondern meint das Gegenwärtigsein des ganzen Menschen, mit Haut und Haar, mit Herz und Hand. Doch wie muss seine Anwesenheit qualifiziert sein, damit sie von anderen Menschen als eine ungeschuldete Gabe erfahrbar wird, die weder verpflichtet noch belastet?

4. Der Überschuss des Gebens über die Gegebenheit der Zeit

Derrida führt dies nicht näher aus. Denken wir, bevor sich die Spuren verlieren, für einen Augenblick an die Menschen, deren Anwesenheit uns beglückt: Woran liegt es, dass wir gerne mit ihnen zusammen sind, und warum ist die mit ihnen verbrachte Zeit so kostbar? Wodurch wird sie wie ein Geschenk, das gegeben, empfangen und empfunden werden kann? Diesen Menschen gelingt es, auf solche Weise anwesend zu sein, dass sich andere in ihrer Gegenwart willkommen fühlen. Ihre Anwesenheit ist Aufmerksamkeit. Sie nehmen Anteil, lassen Zeit und geben Raum. Sie sind so für andere anwesend, dass die ihnen gegebene Zeit, die sie nicht haben, als miteinander geteilte Zeit mit anderen gemeinsam wird.

Dass die Zeit durch das Zeitgeben allererst wird, was sie als vorgegebene Zeit noch nicht war, zeigt den Überschuss des Gebens über die Gegebenheit der Zeit. Dies ist das Mehr der Gabe, das durch ihr Erscheinen – anders als Derrida es denkt – gerade nicht annulliert,

¹⁷ Vgl. J. Derrida, Falschgeld, s. Anm. 1, 68f, 182.

¹⁸ Zitiert ebd., 204, Anm. 41, mit Verweis auf M. Heidegger, »Der Spruch des Anaximander«, in: Holzwege, Frankfurt 1950, 329.

Claudia Welz

sondern gewissermassen erst geboren wird und zum Leben kommt. Dieses Mehr geht über die gegebene Zeit hinaus, indem es in ihr erscheint, sie aber im Erscheinen verändert. Worin besteht diese Veränderung?

5. Zeit geben: Zeit zur Freude empfangen

Was Plato von der Liebe sagt, könnte auch von der Zeit gesagt werden: sie ist ein Kind von Überfluss und Armut,¹⁹ geboren in einer Geburt zu sterblicher Gegenwart. Sie kann nicht anders gegenwärtig sein als immer auf uns zukommende und sich uns immer entziehende Zeit. Nicht nur die Gegebenheit, auch die Gabe der Zeit ist vergänglich. Die Zeit haben wir sowenig wie wir das Leben haben, aber solange wir am Leben und in der Zeit sind, können wir geben, was wir nicht haben. Im Geben verändert sich auch die allem Geben vorgängige Zeit. Nicht darin verändert sie sich, dass sie uns anders gegenwärtig wäre, etwa dass sie unvergänglich würde, sondern vielmehr so, dass wir anders in ihr gegenwärtig werden. Wer Zeit gibt, beginnt sich an der gegebenen, vergehenden und kommenden Zeit zu freuen. Niemand von uns hat Zeit, doch wer sie gibt, wird sie im Geben neu empfangen.

— Claudia Welz ist Promovendin bei Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth und Assistant Research Professor am Center for Subjectivity Research in Kopenhagen.

¹⁹ Plato, Symposion 203b–e.

Gibt man Zeit, wenn man Zeit gibt?

Brigitte Boothe

Bring das Geld! – Ich habe es nicht! – Ich gebe dir 24 Stunden Zeit!, sagt der Erpresser im Fernsehkrimi zum Vater des entführten Kindes. Nun werden alle Kräfte mobilisiert, um das Geld zu beschaffen. Es gelingt mit der Kraft der Verzweiflung. – *Nun nimm den Fingerhut und schöpfe das Meer aus. Ich gebe dir diese Nacht Zeit!*, sagt die Hexe zum Mädchen. Da hilft auch die Kraft der Verzweiflung nicht weiter. Doch es gibt freundliche Helfer. Das Meer ist am Morgen trocken gelegt. –

Da lächelt der König mit arger List,
Und spricht nach kurzem Bedenken:
»Drei Tage will ich dir schenken.
Doch wisse! wenn sie verstrichen die Frist,
Eh du zurück mir gegeben bist,
So muss er statt deiner erblassen,
Doch dir ist die Strafe erlassen.«

Es ist König Dionys, der da lächelt mit arger List; es ist der unschuldige Freund des Rebellen, der sterben soll. Der Rebell war mit *»dem Dolch im Gewande«*, Tyrannenmord im Sinn, ertappt worden. Der König gibt ihm Zeit, die Schwester zu verheiraten. Als Geisel bleibt der Freund in königlichem Gewahrsam. Friedrich Schillers Ballade *»Die Bürgschaft«* entwickelt sich als grandioser und aufregend hindernisreicher Wettlauf mit der Zeit: Der Freund eilt zum Freund und wird von entfesselter Natur und wildem Räuberwesen auf Schritt und Tritt aufgehalten. Auch hier wachsen dem, der gegebene Zeit nutzen muss, ausserordentliche Kräfte zu. Und nicht nur das: die erfolgreich bewiesene Freundestreue verwandelt den Tyrannen.

Drei haben Zeit gegeben – haben sie Zeit gegeben? Sie haben Ultimaten gestellt. Wie konnten sie das? Sie verfügten über Usurpationsmacht. Sie konnten sagen: Tu dies bis dann. Damit schufen sie Sorgen. Wer Zeit gibt, schafft Sorgen. Aber die drei, die da Zeit gegeben haben, waren nicht Eigner der Zeit, sondern Wächter der Zeit. Die Freiheit der Person wurde eingeschränkt durch eine Aufgabe, die abzulehnen nicht in ihrer Macht stand und deren Ausführung nicht in ihrem planenden Belieben stand. Man gerät in die Enge der Zeit. In diesem Sinne schafft Zeit geben Sorgen.

Brigitte Boothe

Gib mir Zeit, beim zweiten Mal bestehe ich die Prüfung, sagt der Student zum ungehaltenen Vater, der sich fragt, ob es dem Sohn an Talent oder Disziplin mangelt. Auch hier ist der Vater Wächter der Zeit, doch einer, der gestattet, dass der andere Zeit gewinnt. – *Gib mir Zeit*, sagt der Ehemann zur Frau, die sich von ihm trennen will, *ich werde mich ändern* (weniger abwesend sein, weniger arbeiten, weniger trinken, weniger grob zu den Kindern sein, keine Affären mehr haben ...). Leere Versprechen und schöne Worte. Die Frau ist als Wächterin nicht mächtig genug. Ihr Macht ist zu Ende, wenn sie die Trennungsabsicht rückgängig macht. *Gib mir Zeit* heisst: Verzichte darauf, Fakten zu schaffen.

Und doch: *Zeit geben* – das hat einen freundlichen Klang. Wie schön es wäre, man schenkte uns *Zeit*. Man meint, das ist wie ein freier Raum des *Werdens*, *Gedeihens* und *Geniessens*.

Aber wer kann *Werden*, *Gedeihen* und *Geniessen* schenken? Der *Gedanke*, *Zeit* sei uns zugemessen, es seien uns finstere und leuchtende *Zeiten* zugemessen, scheint eine schwer abweisbare Vorstellung – auch in einer agnostischen Welt – zu sein:

Die Kräfte waren gering. Das Ziel
Lag in grosser Ferne.
Es war deutlich sichtbar, wenn auch für mich
Kaum zu erreichen. So verging meine *Zeit*,
die auf Erden mir gegeben war.

Bertolt Brecht weiss, was er *An die Nachgeborenen* schreibt. Dass er einen Kosmos beschwört, in dem eine Instanz *Zeit* auf Erden zu geben und zu befristen vermag. Dass es Ziele in einem Lebensweg gibt, die ein sterbendes Auge von fern erblickt wie einst Moses, der sein Volk aus einem Regime der Unterdrückung und Ausbeutung führte, aber das Gelobte Land nicht betreten konnte, so weit reichten die Kräfte selbst dieses Kraftvollen nicht. Dereinst kann es sein, *Dass der Mensch dem Menschen ein Helfer ist*. Das ist die Hoffnung, die das Fernsein vom Ziel ertragbarer macht.

Es kann aber auch die Stunde schlagen, ganz in die Finsternis hinein:

Ach, es ist so dunkel in des Todes Kammer,
Tönt so traurig, wenn er sich bewegt
Und nun aufhebt seinen schweren Hammer
Und die Stunde schlägt.

Kein Ziel bei Matthias Claudius, das Nachgeborene weiter verfolgen können. Nur ein Ende. Das Ende von *Zeit*, die gegeben war.

Die Vorstellung einer machtvollen asymmetrischen Beziehung, in der einer Zeit geben, der andere Zeit entgegen nehmen kann, ist janusköpfig: freundlich und bedrohlich. Sie ist als freundliche Utopie die Idee einer Fülle, in der etwas beginnen und sich vollenden kann – der freundliche Blick einer Mutter auf ihr Kind, das nach den Gesetzen der eigenen Reifung gedeiht. Die Figur des ›Zeit gebens‹ hat aber andererseits ein bedrohliches Gesicht: die Frist des Mächtigen, der den anderen in eine Bringschuld nötigt. Der Gestus des Bedauerns über Lebenszeit, die als verfehlt beklagt wird, ist eine Ausdrucksform der Figur des ›Zeit gebens‹.

Schlecht genutzte Zeit? Muss man sich damit plagen? Der *Verlorene Sohn* muss es nicht. Er hat keinen Vater, den er bitten muss, ihm Zeit zu geben für Besserung, ihm eine zweite Chance einzuräumen. Er hat einen Vater, der nicht Zeit gibt, sondern Wohlwollen. Der Vater stellt Ressourcen für den Aufbruch in die Fremde zur Verfügung. Es gibt kein Versprechen, keine Verpflichtung, kein Ultimatum. Sorglos geht der junge Mann in die Welt. Zu sorglos? Er kommt abgebrannt zurück und wird willkommen geheissen. Hat er seine Zeit schlecht genutzt? Wer ist legitimiert, das zu sagen? Der Vater tadelt ihn nicht. Wer sollte es dann tun? Die Sorglosigkeit hat ihm erlaubt, den Schritt ins Freie zu tun. Die Sorgen kamen, als er in Not war. Da gehören sie hin. Sie gingen weg, als der Vater ihn freudig begrüßte. Nun kann etwas Neues entstehen. Der Vater ist ein grosser und mächtiger Vater, aber es steht nicht in seiner Macht, Zeit zu geben. So lässt er es bleiben.

Lebenszeit

Eine Analyse der ethischen Implikationen der Metapher
vom Leben als Gabe Gottes

Markus Huppenbauer

1. Einleitung

Es ist in theologischen Kontexten unbestritten, dass menschliches Leben als Gabe Gottes interpretiert werden kann. Lebensweltlich knüpft die Metaphorik an Erfahrungen grundlegender Abhängigkeit an. Eine Abhängigkeit, die positiv oder negativ erfahren werden kann; Erfahrungen, die Anlass für Dankbarkeit aber auch für Klage sind. Menschen, so diese theologische Anthropologie, sind zunächst einmal Empfänger/innen, von Lebensmitteln und Ressourcen, Begegnungen und Beziehungen, Situationen und Opportunitäten, Chancen und Risiken, oder ganz allgemein gesagt: von Lebenszeit.

Sehr häufig wird dieser anthropologisch-semantische Kontext als Ausgangspunkt für ethisch-normative Argumente eingesetzt. Im Bereich einer theologisch imprägnierten Medizinethik etwa so, dass sich ein grundsätzliches Recht der Tötung auf Verlangen (aktive Sterbehilfe) ebenso wenig rechtfertigen lasse wie ein allgemeines Recht auf Selbsttötung (Suizid). Weil menschliche Lebenszeit Gottes Gabe sei, dürfe ihr nicht aktiv ein Ende gemacht werden und bleibe es oberste Pflicht, die Gabe des Lebens zu erhalten. Autonomie- und Selbstbestimmungsrechte der Betroffenen, wie sie in der modernen Medizin unterdessen allgemein anerkannt sind, stossen gemäss vielen theologischen Positionen im Fall der Tötung auf Verlangen und des Suizids auf gewissermassen theonome moralische Grenzen. Menschliches Leben, so die theologische Grundthese, ist durch eine Grundrezeptivität gekennzeichnet. Nicht der Mensch, sondern Gott sei Herr über Leben und Tod. Geht es um Leben und Tod, habe menschliche Aktivität also zurückzutreten.

Ich halte die hier ins Spiel gebrachte Anthropologie für richtig, halte aber die daraus abgeleiteten ethisch-normativen Positionen für fragwürdig. Eine zentrale Frage lautet also: Lässt sich aus der theologisch bestimmten grundlegenden Rezeptivität der Menschen überhaupt eine moralische Pflicht zum Leben ableiten? Und eine weitere Frage: Ist es denn überhaupt sinnvoll, aus dem Konzept der

Rezeptivität jeglichen Aspekt von Kreativität des Menschen fern zu halten? Beide Fragen werde ich verneinen.

2. Die Gabe des Lebens und entsprechende moralische Pflichten

Ich werde also die Ansicht vertreten, dass sich aus dem Konzept der Rezeptivität des Menschen keine allgemeine moralische Pflicht zum Leben ableiten lässt. Man kann das ohne weiteres mit dem Rekurs auf den kommunikativen Sinn von Ausdrücken wie »Gabe« oder »Geschenk« belegen.

Wie müssten denn Argumente dafür lauten, dass man Gaben oder Geschenke aus moralischen Gründen annehmen muss? Ist nicht schon die Frage nach entsprechenden Gründen unangemessen? Sie suggeriert nämlich eine Art von Reziprozität: »Mir wird gegeben und darum muss ich (etwas) zurückgeben«. So gesehen hätten wir es aber nicht mit einer Gabe, sondern mit einem Tausch zu tun. Gaben nimmt man an, weil man sie braucht, weil sie einen freuen, oder dann aus Höflichkeit und Loyalität. Wirksam sind hier also nicht-moralische Einstellungen und Beziehungen. So oder so gilt in unserer Kultur zunächst Dank als die adäquate Antwort auf Gaben. Wer sich nicht bedankt, so könnte man also sagen, der gilt zwar als unhöflich, nicht aber unbedingt als unmoralisch im strengen Sinn des Wortes. Er oder sie muss nicht mit moralischen Sanktionen rechnen. Aus Gaben erwachsen also keine moralischen Pflichten in einem deontologischen Sinne des Wortes.

Was bedeutet das nun in Bezug auf menschliches Leben generell? Zwischen Geborenwerden und Nicht-Geborenwerden können Menschen nicht wählen. Nach der Geburt gehört es aber zum menschlichen Lebensvollzug, sich in welcher Form auch immer zur Tatsache des Geborens in ein Verhältnis zu setzen. Insofern ist menschliches Leben natürlich nicht nur Gabe, sondern – um in einem analogen metaphorischen Kontext zu formulieren – auch Aufgabe. Aus der Tatsache selbst, dass Menschen sich immer schon als Aufgabe gegeben sind, lässt sich meines Erachtens aber keine moralische Pflicht zum Leben allgemein ableiten. Vielleicht darf man allenfalls dies sagen, dass es nach einem Ja zum gegebenen Leben im Hinblick auf ein gelingendes Leben sinnvoll ist, sich explizit an moralischen Werten und Normen zu orientieren. Aber das Annehmen des Lebens mit der ihm eigenen Lebenszeit ist ein vor-moralischer Lebensvollzug.

Und wenn man nun Gaben doch ökonomisch, als Tauschgeschäft interpretieren würde? Anhaltspunkte dafür gibt es schon: Wer unter Menschen Gaben nie erwidert, wird auch nichts mehr bekommen. Er wird zwar nicht unbedingt moralisch bestraft, aber man wird ihn doch für einen Egoisten halten, mit dem man dann tatsächlich nur noch geschäftlich verkehren will. Solche Urteile machen allerdings Sinn nur unter Gleichberechtigten, dort also, wo symmetrische soziale Beziehungen gegeben sind. Oder dort, wo sich, wie im Falle der Eltern-Kind-Beziehung, die Asymmetrien kehren. Und gerade dies ist ja im Falle der schlechthinnigen Abhängigkeit, in der wir uns als Lebende angesichts der unserer Handlungsmacht letztlich unverfügbaren Lebenszeit vorfinden, nicht gegeben.

Eine moralische Pflicht zum Leben selbst zu behaupten, wäre darüber hinaus nur dann sinnvoll, wenn man – in der Tradition Kants – es für einen Selbstwiderspruch halten würde, wenn sich ein autonomes Wesen in einem Akt der Autonomie selbst das Leben nehmen würde. Aber gerade eine derartige autonome Struktur menschlicher Subjektivität steht hier ja nicht zur Debatte. Mehr noch, der Schluss von der Tatsache, dass Menschen sich immer schon als Aufgabe gegeben sind, auf den moralischen Imperativ, dass sie diese Aufgabe übernehmen müssen, wäre nicht nur ein klassischer Schluss vom Sein aufs Sollen. Es wäre auch eine Zumutung, eine Pflicht in bezug auf einen Sachverhalt zu übernehmen, für den die Menschen nun wirklich nicht die Ursache sind. Mehr noch, gerade dass keine freie Wahl bestand, könnte als Grund dafür interpretiert werden, sich bezüglich dieser Gabe als solcher einem Geber nicht a priori moralisch verpflichtet zu fühlen, sofern ja Fragen der Moral nach gängigem Verständnis an Fragen der Willensfreiheit gekoppelt sind.

3. Rezeptivität in einer gefallen Welt

Aus der grundlegenden und asymmetrischen Beziehung zum Schöpfer heraus ist also, wie schon gesagt und wenn es die Lebensumstände zulassen, Dank für die gegebene Lebenszeit angebracht. Daraus mag der Wunsch resultieren, Lebensvollzüge dem Geber gegenüber loyal und in seinem Geist zu vollziehen. Aber was bedeutet das konkret? Zumal ja in vielen Fällen aufgrund konkreter Lebensumstände auch Klage, Zorn und Trauer das Verhältnis zu Gott prägen wird. Mehr noch: Es sind Situationen denkbar, in denen das Leben nicht mehr als Gabe Gottes wahrnehmbar ist.

Die rechtfertigungstheologisch kaum bestreitbare These, dass menschliches Leben nicht durch spezifische Eigenschaften sondern durch Beziehungen und Kommunikationen, primär natürlich durch die Beziehung zu Gott konstituiert wird, eröffnet ein Wahrnehmungsfeld, das die Fragilität und Unvollkommenheit menschlicher Existenz sichern soll. Gerade die Kranken, Schwachen und Sterbenden gelten hier als Adressaten der Liebe Gottes.

Aus dieser anthropologischen Leitvorstellung lässt sich eine handlungsorientierende Implikation extrapolieren: Wahrhaftig lebt in diesem Kontext, wer die grundlegenden Lebensverhältnisse, also die mit dem Leben gegebenen Beziehungen zu und Kommunikationen mit andern Menschen wahrnimmt und sich davon in Anspruch nehmen lässt. Was das im einzelnen bedeutet, ist zunächst nicht eine Frage universaler und vor prinzipiell jedermann rechtfertigbarer moralischer Gebote und Verbote im Sinne des moralischen Standpunktes. Es ist damit zunächst im Sinne des Evangeliums die Antwort auf die Not des Einzelnen durch Hinwendung, insbesondere zum Kranken und Schwachen, gemeint. Thema ist ein sich In-Anspruch-nehmen-lassen durch Lebensverhältnisse und die Wahrnehmung dessen, was hier und jetzt, nicht prinzipiell, zu tun ist. Diese Hinwendung sucht also, was dem Andern gut tut und ihn aus seiner Not befreit oder doch darin begleitet. In diesem Nahbereich menschlicher Beziehungen hat das Tötungsverbot eine intuitive Evidenz. Es formuliert sozusagen ins Normative um, was man in der konkreten Hinwendung zum Andern immer schon nicht tut.

Aber noch einmal, was bedeutet das konkret, wenn doch Welt als gefallene Welt nicht so ist, wie sie als Schöpfung sein sollte? Nicht alles und jedes ist zu jeder Zeit transparent für das Wirken Gottes. Das gilt auch im Hinblick auf menschliches Leben und Sterben. Gerade wenn man die These vertritt, Menschen hätten nicht darüber zu entscheiden, ob ein Leben lebenswert ist oder nicht und welche Lebensqualität es hat, wird man in bezug auf eine (in der Regel ja andern gegenüber) formulierte Pflicht zum Leben sehr vorsichtig sein müssen. Verantwortlich sind moralische Subjekte sicher dafür, dass Menschen ihre Sterbe- und Leidenssituationen als erträglich erfahren können. Wer aber darf, wo das nicht mehr möglich ist, andern Menschen eine Pflicht zum Leben zumuten? Es gibt in einer gefallenen Welt immer wieder gute Gründe, sich den Tod zu wünschen. In bezug auf solche Situationen Selbstbestimmung gegen die Rezeptivität menschlichen Lebens und Sterbens auszuspielen – das grenzt an Zynismus und Menschenverachtung. Christliche Kirchen und Theologien habe allzu lange eine Tendenz gehabt, von

Selbstbestimmung wenig und von Selbstaufgabe alles zu halten. Hier sehe ich Aufholbedarf: Auch wenn man sich in reformatorischer Tradition für das Rezeptions-Modell stark macht, sollte das gerade nicht auf Kosten von Individuen gehen, wenn diesen damit die entsprechenden Folgen aufgebürdet werden.

4. Rezeptivität in Grenzsituationen des Lebens

Dass Autonomie und Selbstbestimmung nicht als unbedingt geltende moralische Prinzipien wahrgenommen werden müssen, das ist nicht nur eine theologische Aussage, auch einige Moralphilosophien etwa aus dem Bereich des Kommunitarismus oder der Tugendethik vertreten analoge Positionen. Ihr entsprechen zudem viele lebensweltliche Erfahrungen: Nicht nur, aber gerade in schwerer Krankheit oder Behinderung und im Sterben wird die Hinfälligkeit, Hilfsbedürftigkeit und Angewiesenheit der Menschen sichtbar. Nicht nur Selbstbestimmung zählt in diesen Situationen, sondern auch die Zuwendung, welche Menschen erfahren. Wenn soziale Kontexte von einem Geist der Liebe und Fürsorge geprägt sind, lässt sich – so kann man hier argumentieren – auch in Abhängigkeit ein humanes Leben führen. Der Grundmetapher, dass Gott Menschen Lebenszeit gegeben habe, wird hier gleichsam im Handeln entsprochen: Menschen geben andern Menschen von ihrer Zeit. Dass dafür – also für professionelle Hilfe – unter Umständen bezahlt wird, verändert an dieser Sache nichts. In unsern gesellschaftlichen Kontexten haben staatliche Institutionen und ökonomisch orientierte Organisationen zumindest teilweise entsprechendes Handeln übernommen. Das ist insofern kein Problem, wenn konsequenzialistisch als relevant gilt, was den Empfänger/innen der Fürsorge zugute kommt.

Allerdings sollte man über Abhängigkeit nicht reden, ohne auf eine Spannung zur erfahrbaren Lebenswirklichkeit in modernen Gesellschaften aufmerksam zu machen. Moderne Gesellschaften entwickeln einen Teil ihrer Dynamik gerade aus den Ressourcen und Energien, die sie in das Zurückdämmen spezifischer Formen von Abhängigkeiten investieren: Abhängigkeiten etwa von Krankheiten und Naturereignissen, welche menschliches Leben behindern. Die entsprechenden Technologien sind machtvolle und lebensdienliche Instrumente geworden, mit denen wir Lebensumstände, die es bis anhin als unverfügbar und geschickhaft hinzunehmen galt, bearbeiten und zurückdrängen.

Das Problem der Selbstbestimmung im Bereich der Fragen um Leben und Tod entsteht nun gerade, weil Lebensphänomene bis hin zum Sterben aufgrund der zunehmenden Reichweite medizinischer Technologien zumindest teilweise manipulierbar geworden sind. Sterben und Tod sind nicht mehr in jedem Fall und unmittelbar als gleichsam naturgegebenes Geschick interpretierbar. Der unmittelbare Rekurs auf eine grundlegende menschliche Rezeptivität angesichts des Sterbens ist gerade im klinischen und pflegerischen Alltag moderner Gesellschaften nicht mehr immer plausibel. Es ist also nicht unproblematisch, die grundlegende Rezeptivität menschlichen Lebens, und damit auch das Sterben und den Tod, im Sinne eines bloss hinzunehmenden Geschicks zu interpretieren. Man kann sich das theologisch am Schöpfungs-begriff generell klar machen: Wenn man als Schöpfung das bestimmt, worauf Menschen als Ressourcen und Lebensmittel in einem sehr weiten Sinn des Wortes angewiesen sind und worauf sie zurückgreifen können, dann liegt Schöpfung nicht einfach sozusagen natürlich und geschickhaft vor, sondern ist immer auch Resultat kultureller Bearbeitung der Natur durch den Menschen, mithin technischen und ökonomischen Transformationen. Was als Natur vorgegeben ist, ist umgekehrt durchaus von Menschen gestalt- und transformierbar, ohne dass sich diese damit anmassen »wie Gott zu sein«. Warum soll das nicht auch für den physiologischen Prozess des Sterbens gelten?

Welche moralische Position könnte dem bis anhin Ausgeführten am besten entsprechen? In Einzelfällen, bei radikaler Störung der relevanten Lebensverhältnisse, scheint mir vor dem Hintergrund des bisher Gesagten eine Aufhebung des Tötungsverbotes in Form von Suizid oder aktiver Sterbehilfe als *ultima ratio* durchaus vertretbar. Und entsprechende Handlungen könnten als Rückgabe der Gabe des Lebens theologisch interpretiert werden. Wohlverstanden, damit ist noch nicht die moralische Legitimität von Suizid oder aktiver Sterbehilfe legitimiert. Denn das Wahrnehmen menschlicher Lebensverhältnisse setzt – wie oben erwähnt – im Normalfall die Respektierung des von Gott gegebenen Lebens der Einzelnen und insofern eine implizite Orientierung am Tötungsverbot voraus. Theologisch gesehen kann aktive Sterbehilfe und Suizid deshalb nur als Ausweg aus grösster Not gedacht werden, und ihre allfällige rechtliche Regelung nur im Hinblick auf ein Eindämmen des Übels in der Welt. Aber strenge moralische Verbote oder gar Tabus sind hier – jedenfalls aus theologischen Überlegungen heraus – nicht nötig.

Auf der Ebene der Metapher von der Gabe des Lebens bietet diese Position bezüglich Grenzsituationen und bezüglich Situationen

extremer Abhängigkeit eigentlich keine Probleme: Es ist kein Widerspruch zum Glauben an Gott als den Herrn über Leben und Tod davon zu reden, seine Gabe zurückzugeben. Gerade weil Menschen nicht als Eigentümer ihres Lebens gelten, haben sie es am Ende zurückzugeben. Insofern ist eigens und ganz generell eine individuelle Kultur des Sterbens und eine seelsorgerliche Kultur der Sterbebegleitung als Rückgabe der Gabe des Lebens an Gott zu inszenieren. Es ist meines Erachtens sachlich unangemessen, diese Kultur nur unter dem Aspekt der Rezeptivität zu thematisieren.

5. Skizze einer Theorie der Kultur des Umgangs mit dem Unverfügbaren

Bisher habe ich Fragen gleichsam um Leben und Tod thematisiert. Meine Überlegungen wurden dabei implizit geleitet von der Idee, solche Fragen – zumindest in theologischen Kontexten – nicht ausschliesslich als Fragen zu thematisieren, welche moralische, also allgemeine und handlungsregulierende Prinzipien als Antworten erfordern. Dahinter steht die hier nicht zu begründende Überzeugung, dass die Rede von Gott als Schöpfer, Erlöser und Versöhner nicht unmittelbar in Handlungssinn transformierbar ist, dass also ethisch-normative Aussagen nicht unmittelbar aus theologischen Aussagen abgeleitet werden können. Wenn Menschen primär Rezipienten sind, dann sind sie eben nicht primär Agenten oder Akteure. Und so gesehen herrscht für moralische Akteure vor Gott ständig der Ausnahmezustand. Christlicher Glaube hat es zunächst einmal gerade nicht mit moralischer Orientierung zu tun, sondern wenn schon mit dem, was der Moral (hier verstanden als einem Set von handlungsleitenden Werten, Normen und Regeln) voraus liegt.

Nun wird der Gabecharakter menschlicher Lebenszeit natürlich nicht nur in den erwähnten Grenzsituationen erfahrbar. Erfahrungen, dass wir uns in gewisser Weise immer vorgegeben sind, dass unsere Lebenszeit also in vielerlei Hinsicht für unsere Handlungsmacht unverfügbar ist, machen wir ständig. Gerade darauf basiert ja eine Interpretation des Lebens als Gabe Gottes. Und gerade deshalb kann auch hier die Frage wieder aufgenommen werden, ob die Rezeptivität menschlichen Lebens nur als Passivität gedacht werden muss. Ich meine: Nein. Denn ein kreativer Umgang mit Unverfügbarem gehört zu jedem Gottesverhältnis.

Ein Beispiel: Die öffentliche Wahrnehmung besonders der Buch- und Offenbarungsreligionen suggeriert gerne, religiöse Orientierung

sei Orientierung an einem fixen, unveränderlichen, nicht-zeitlichen und so gesehen selbst unverfügbaren Bestand »übermenschlichen« Wissens, das Menschen nur ablesen, nachbeten und gehorsam umsetzen müssten. Aber gerade heilige Bücher und Offenbarungen machen Interpretationen nötig. Gerade das religionsinterne Wissen um die Unverfügbarkeit des Unverfügbaren macht es im Grunde genommen immer wieder neu nötig zu fragen, worin denn nun etwa der Wille Gottes in einer konkreten Situation bestehe und worin nicht. Religiöse Orientierungspraxis kommt also ohne eine gewisse Kreativität in konkreten Situationen nicht aus. Das gehört zum zeitlichen Charakter des Lebens, das Menschen religiös als Gabe interpretieren.

Um es allgemein zu formulieren: Religionen üben spezifische Rezeptivitätskompetenzen ein. Manfred Josuttis hat diesbezüglich in einem Buchtitel von »Religion als Handwerk« gesprochen.¹ Das ist in gewisser Weise paradox: »Dass der Mensch in der Gottesbegegnung zur Gnade der Passivität bestimmt ist, kann und darf er seinerseits nicht durch vollkommene Passivität methodisieren.«² Eingeübt werden also Methoden, die es erlauben, sich aktiv in ein Verhältnis zum Unverfügbaren zu setzen und zugleich dessen Unverfügbarkeit zu wahren. Josuttis spricht im Untertitel des erwähnten Buche eigens von der »Handlungslogik spiritueller Methoden«.

Man kann das hier Thematisierte gut an religiösen Strategien des Embodiments exemplifizieren: Erfahrbar wird die Tatsache, dass Menschen mit Lebenszeit begabt sind, primär am je eigenen Körper. Besonders als Körper erfahren Menschen, dass sie zeitliche Wesen sind: mit einem Anfang und einem Ende, mit Planen und Gestalten bezüglich der Zukunft, mit Erinnern und Verzeihen bezüglich der Vergangenheit. Körperlichkeit ist also unmittelbarer Ausdruck menschlicher Lebenszeit. Körper sind aber auch die Medien, mit denen sich Menschen in ein Verhältnis zu demjenigen setzen, den sie religiös als Geber ihrer Lebenszeit identifizieren: Liturgien (mit Musik und Gesang) und ganz generell körperlich-expressive Rituale, dann körperliche Methoden des Fastens, Betens, Segnens usw. sind Handlungen, mit denen Menschen sich eigens in ein Verhältnis zu dem setzen, woraus als für ihre Handlungsmacht Unverfügbares sie leben.

¹ M. Josuttis, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002.

² Ebd., 37

Markus Huppenbauer

Ich fasse zusammen:

1. Der Gabe des Lebens entspricht keine moralische Pflicht zum Leben. Die angemessene Reaktion ist der Dank.
2. Es gibt aber in der Welt, wie sie ist, gelegentlich gute Gründe dafür, die Gabe des Lebens zurückzugeben.
3. In modernen Gesellschaften sind auch Grenzsituationen des Lebens dadurch bestimmt, dass sie nicht als unverfügbar hinzunehmendes Geschick wahrgenommen werden müssen.
4. Rezeptivität muss in einer religiösen Kultur des Umgangs mit dem Unverfügbaren aktiv inszeniert werden.

— Dr. Markus Huppenbauer ist Titularprofessor für Ethik und Geschäftsführer des universitären Forschungsschwerpunkts Ethik am Ethikzentrum der Universität Zürich.

Lebensalter und Religion

Johannes Fischer

Statt nur *über* das Thema Lebensalter und Religion zu schreiben, möchte ich zunächst die religiöse Überlieferung selbst in ihrer Sprache zu Wort kommen lassen. Religiöse Texte eröffnen einen eigenen Raum, in den sie den Hörer oder Leser sich einfinden lassen. Kein Reden über sie kann dies ersetzen. Ich setze daher einige Verse aus dem Buch Prediger an den Anfang:

»Ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde;
geboren werden hat seine Zeit, sterben hat seine Zeit;
pflanzen hat seine Zeit, ausreissen, was gepflanzt ist, hat seine Zeit;
töten hat seine Zeit, heilen hat seine Zeit;
abbrechen hat seine Zeit, bauen hat seine Zeit;
weinen hat seine Zeit, lachen hat seine Zeit;
klagen hat seine Zeit, tanzen hat seine Zeit;
Steine wegwerfen hat seine Zeit,
Steine sammeln hat seine Zeit;
herzen hat seine Zeit, aufhören zu herzen hat seine Zeit;
suchen hat seine Zeit, verlieren hat seine Zeit; ...
lieben hat seine Zeit, hassen hat seine Zeit;
Streit hat seine Zeit, Friede hat seine Zeit. ...

Ich sah die Arbeit, die Gott den Menschen gegeben hat, dass sie sich damit plagen. Er hat alles schön gemacht zu seiner Zeit, auch hat er die Ewigkeit in ihr Herz gelegt. Nur dass der Mensch nicht ergründen kann das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende. Da merkte ich, dass es nichts Besseres dabei gibt als fröhlich sein und sich gütlich tun in seinem Leben. Denn ein Mensch, der da isst und trinkt und hat guten Mut bei all seinem Mühen, das ist eine Gabe Gottes. Ich merkte, dass alles, was Gott tut, das besteht für ewig; man kann nichts dazutun noch wegtun. ... Was geschieht, das ist schon längst gewesen, und was sein wird, ist auch schon längst gewesen; und Gott holt wieder hervor, was vergangen ist.« (Pred 3,1-15)

So weit der Prediger. Alles hat seine Zeit – wenn das wahr ist, dann gehört es zur Weisheit menschlichen Lebens zu wissen, wann was an der Zeit ist. Darin liegt eine Haltung zur Selbstbegrenzung und

damit das Gegenteil von jener Unersättlichkeit, die alles zu allen Zeiten haben möchte und die eben damit in ein chaotisches Leben stürzen kann. Die Vorstellung des Predigers ist, dass nicht wir den Dingen ihre Zeit setzen, sondern dass sie ihnen von anderswoher gesetzt ist. Es gilt, die vorgegebene zeitliche Ordnung der Dinge zu erkennen und zu respektieren, so wie die Rhythmen der Natur, die Zeiten des Wachstums, der Reife, der Ernte und der Ruhe.

Man muss sich dabei den Prediger als einen Menschen vorstellen, der ein Leben gelebt und alle Vorzüge, die es ihm bieten konnte, reichlich auskostet hat. Gleichwohl ist die Bilanz am Ende melancholisch gestimmt:

»Ich tat grosse Dinge; ich baute mir Häuser, ich pflanzte mir Weinberge, ich machte mir Gärten und Lustgärten und pflanzte allerlei fruchtbare Bäume hinein; ... ich beschaffte mir Sänger und Sängerinnen und die Wonne der Menschen, Frauen in Menge ... Als ich aber ansah alle meine Werke, die meine Hand getan hatte, und die Mühe, die ich gehabt hatte, siehe, da war alles eitel und Haschen nach Wind und kein Gewinn unter der Sonne ...« (Pred 2,4-11)

Macht Altern melancholisch? Die Verse könnten es nahe legen. Doch ist es in der Bibel nicht anders als im heutigen Leben, es gibt nicht *den* Typus des Alten oder des Alterns, sondern das Alter hat viele Gesichter: Es gibt den Prediger mit seinem melancholischen Lebensrückblick, es gibt Abraham, der das alttestamentliche Ideal eines gesegneten Lebens verkörpert und von dem es heisst, dass er alt und lebenssatt gestorben ist, oder es gibt im Neuen Testament den Simeon, dem im hohen Alter noch das Entscheidende widerfährt, indem er den verheissenen Messias in Gestalt des Kindes Jesus schauen darf und der Gott dankt mit den Worten: »Herr, nun lässt Du Deinen Diener in Frieden fahren, wie Du gesagt hast ...« (Luk 2,29). In alledem artikuliert sich in biblischer Perspektive etwas davon, was Altern und Alter sein und wie es erfahren werden kann.

Was es mit den verschiedenen Lebensaltern auf sich hat, diese Frage hat viel damit zu tun, wie uns überhaupt Leben gegenwärtig wird. Wilhelm Dilthey hat diesbezüglich eine erhellende Unterscheidung getroffen zwischen dem *Erleben*, dem *Ausdruck* bzw. der *Artikulation* des Erlebten und dem *Verstehen* des solchermassen Artikulierten. Diese Momente lassen sich unschwer auch in jenem Text des Predigers identifizieren: Leben ist zunächst einmal *erlebtes* Leben, im Häuser Bauen und Weinberge Pflanzen und im Genuss der

Wonne der Menschen: Frauen in Menge. Dieses erlebte Leben lässt der Prediger an sich vorüberziehen, indem er ihm in jenen Versen sprachlichen *Ausdruck* und *Artikulation* gibt und es zu einem erzählten Zusammenhang verdichtet. Doch bleibt er dabei nicht stehen. Was ihn umtreibt, ist das Bemühen, dieses Leben zu *verstehen*, und er muss dabei die menschlichen Grenzen erkennen: »dass der Mensch nicht verstehen kann das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende«. Das Buch des Predigers gibt dabei Anschauung davon, dass trotz der Vergeblichkeit seiner Verstehensversuche der Mensch das Problem des Verstehens doch nicht einfach sistieren kann. Es begleitet ihn, so lange er lebt. Es begleitet ihn nicht nur im Rückblick auf das gelebte Leben, sondern auch im Vorblick auf das noch zu lebende Leben. Innerhalb der heutigen Ethik gibt es die Auffassung, dass wir uns in unserer Lebensführung immer schon – ob bewusst oder unbewusst – an der antizipierten narrativen Einheit einer Lebensgeschichte orientieren, ob es um die Wahl des Berufes, um die Gründung einer Familie oder um andere lebenswichtige Entscheidungen geht. Folgt man dieser Auffassung, dann lassen wir uns bei derartigen Entscheidungen von dem Gesichtspunkt leiten, wie wir unser Leben von dessen Ende her verstehen wollen.

Erleben, Artikulation, Verstehen: Die Unterscheidung erweist sich als hilfreich auch für das Verständnis der verschiedenen Lebensalter. Das gilt gerade auch im Hinblick auf die Bedeutung, die religiöse Motive darin spielen. Der Heranwachsende, der religiös sozialisiert wird, bekommt ein Repertoire an religiösen Artikulationsmöglichkeiten und Ausdrucksformen in Gestalt von Texten und Erzählungen, aber auch von Liedern und Musik oder von rituellen Vollzügen vermittelt, das zu einem grossen Teil mit dem Erleben seines Lebensalters noch unvermittelt ist, in dem er sich vielleicht für Spiel und Sport und anderes dergleichen interessiert. Vielleicht aber wird ihm dieses Repertoire einmal helfen, den Erfahrungen späterer Lebensalter angemessenen Ausdruck geben zu können. Nicht jedes religiöse Motiv ist jedem Lebensalter gleichermassen nahe. Manchmal sind es sehr spezifische Erfahrungen, die plötzlich etwas aufs Neue präsent werden lassen, was lange versunken war. Nicht immer müssen es so dramatische Erfahrungen sein, wie sie der Neurologe Oliver Sacks in seinem Buch schildert »Der Tag, an dem mein Bein fortging«. Er besteigt mutterseelenallein am Hardanger-Fjord in Norwegen einen Berg, einen Zweitausender. Er fühlt sich im Vollbesitz seiner Kräfte, und so kann ihm die Einsamkeit nichts anhaben. Ich »freute mich über meine Energie und meine Ausdauer, besonders aber über meine starken Beine, die durch jahrelanges Üben und

Gewichtestemmen im Fitnessraum trainiert waren. Starke Glieder, ein starker Körper, ein langer Atem und eine grosse Ausdauer – ich war der Natur, die mich so gut ausgestattet hatte, dankbar. Und ich trieb mich zu körperlichen Leistungen an, schwamm ausgiebig und machte lange Bergtouren. Das war meine Art, mich bei der Natur zu bedanken und von dem guten Körper, den sie mir geschenkt hatte, den besten Gebrauch zu machen«. Dann meint er plötzlich im Nebel einen gewaltigen Stier vor sich zu haben. Er macht kehrt, ergreift die Flucht den Berg hinab, gleitet aus, stürzt und kann sein Bein nicht mehr bewegen. Mit einem Schlag ist alles wie verwandelt, die Einsamkeit ist plötzlich tödliche Bedrohung. Sacks schildert, was ihm bei seinem Überlebenskampf durch den Kopf ging, Bilder, Texte, Musik, die H-Moll-Messe, und auch der Prediger, seit seiner Kindheit nicht mehr gelesen, »ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde; geboren werden hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit«, diese, wie Sacks schreibt, »seltsame, tiefe, ruhige Klarheit, die weder kalt noch heiss, weder streng noch nachgiebig, sondern überaus, wunderbar, schrecklich *aufrichtig* war«. Und auch die ganz lebenspraktische Weisheit der Bibel bringt sich in Erinnerung: »So ist's ja besser zwei als eins ... fällt ihrer einer, so hilft ihm sein Gesell auf. Weh dem, der allein ist! Wenn er fällt, so ist kein anderer da, der ihm aufhelfe«. (Pred 4,9f.) Es wird in dieser Schilderung etwas deutlich von dem, was religiöse und in gewissem Sinne auch literarische Texte ermöglichen: Ein Sich-Einfinden mit seinem Erleben in Texte, die diesem Erleben Ausdruck verleihen, und die eben damit, dass sie dies tun, von dem unmittelbaren, diffusen, Panik und Angst auslösenden Erlebensdruck befreien und in die Distanz eines artikulierten Umgangs mit der eigenen Erfahrung versetzen, in der sich diese »seltsame, tiefe, ruhige Klarheit« einstellen kann. Unter den biblischen Texten sind es vor allem die Psalmen, die einen solchen Raum des Sich-Einfindens mit den eigenen Erfahrungen eröffnen und zugleich eine Möglichkeit, die eigenen Erfahrungen nicht nur artikulieren, sondern zugleich an Gott adressieren zu können.

Die drei Momente: das Erleben, die Artikulation und das Verstehen bezeichnen in gewissem Sinne Aspekte des Lebens, die im Durchlaufen der verschiedenen Lebensalter unterschiedlich gewichtet sind. Für den jungen Menschen ist das Leben das, was erst noch *erlebt* werden muss. Welche Artikulationen, seien sie religiöser oder anderer Art, ihm angemessen sind, welche sich im weiteren Verlauf als hilfreich und tragfähig erweisen werden, das muss sich daher ebenfalls erst noch zeigen. Die Artikulationen stecken hier

gleichsam noch im Stadium von möglichen Entwürfen, im Stadium des Experimentierens, des Spiels mit Möglichkeiten. Und so ist auch das Verstehen noch in den Anfängen und voller Unsicherheit. Für den älteren Menschen ist das Leben demgegenüber wie für den Prediger das *gelebte* Leben, das sich vielfältig mit Artikulationen, mit Erzählungen und Anekdoten verwoben hat, in denen es erinnert wird, und mit dem Weichen gestellt sind für die verbleibenden Lebensperspektiven. Was dabei das Verstehen betrifft, so geht es den meisten von uns Älteren vermutlich wie dem Prediger, der sein eigenes Leben nicht ergründen kann, weder Anfang noch Ende. Aber das, was hier zu ergründen wäre, haben wir Älteren doch jetzt in seiner artikulierten Faktizität vor uns, oder besser gesagt, leider: zum grössten Teil hinter uns.

Was hiesse es denn, das Leben zu verstehen? Im Zeitalter der Lebenswissenschaften, in denen die Biologie ihre Triumphe feiert, ist diese Frage allen Nachdenkens wert. Gerade im Blick auf die Dominanz der biologischen Perspektive scheint es hilfreich zu sein, drei Weisen zu unterscheiden, wie wir von ›Leben‹ sprechen können. Es lässt sich unterscheiden zwischen dem Leben, mit dem wir handelnd *umgehen*, dem Leben, das wir *führen* und dem Leben, an dem wir *teilhaben*.

Die Formulierung ›Leben, mit dem wir umgehen‹ thematisiert Leben als ein Objekt menschlichen Handelns. Die aktuellen bioethischen Kontroversen über die Forschung an Embryonen und die Stammzellgewinnung beziehen sich auf Leben in diesem Verständnis. Voraussetzung dafür, dass mit Leben ›umgegangen‹ werden kann, ist seine gegenständliche Lokalisierung in Raum und Zeit. Mit dieser Art von Leben hat es die Biologie zu tun.

Die Perspektive ändert sich, wenn von dem Leben die Rede ist, das wir führen. Hier ist Leben nicht als ein Objekt unseres Handelns im Blick, sondern als etwas, das wir mit unserem Entscheiden und Handeln gestalten. Es ist das je eigene Leben mit seiner Geschichte und seinen spezifischen Perspektiven. Dass wir es mit unserem Entscheiden und Handeln gestalten, bedeutet freilich nicht, dass es mit den uns zurechenbaren Entscheidungen und Handlungen einfach zusammenfällt. Es stellt vielmehr einen umfassenderen, auch andere Personen, Dinge und Ereignisse in sich schliessenden Zusammenhang dar, der nicht allein durch uns gestiftet ist. Im Unterschied zum biologisch begriffenen Leben ist das Leben, das wir führen, nicht gegenständlich lokalisierbar, sondern es kommt dadurch zur Darstellung, dass es erzählt wird. Ich sprach bereits von der in der heutigen Ethik verbreiteten Auffassung, wonach es seine

Orientierung und seine Gestaltungskriterien aus der antizipierten narrativen Einheit einer Lebensgeschichte gewinnt, d.h. von der Frage her: Was wird mein Leben einmal vom Ende her betrachtet gewesen sein.

Die Perspektive verschiebt sich noch einmal, wenn Leben als eine die individuellen Lebenszusammenhänge transzendierende Realität thematisiert wird, an der wir zusammen mit allem Lebendigen teilhaben. Leben in diesem Verständnis pflegen wir durch den bestimmten Artikel zu kennzeichnen und dadurch von den beiden anderen Bedeutungen von Leben zu unterscheiden. Es geht nicht um Mein oder Dein, sondern es geht um *das Leben*. Das Leben in diesem umfassenden Sinne ist ein Thema christlicher und darüber hinaus religiöser Rede – man denke etwa an das Johannesevangelium, das Jesus von sich sagen lässt, dass er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6). Aber es begegnet nicht nur in den Religionen, sondern z.B. auch in der Lebensphilosophie, welche alle natürlichen und geistigen Prozesse als Äusserung *des Lebens* als eines letzterklärenden Prinzips begreift. Die Rede von *dem Leben* setzt eine Differenz zwischen der Vielfalt von Erscheinungen von Leben – Pflanzen, Tieren, Menschen, das Lachen eines Kindes, die Intensität gelebter Augenblicke – und dem Einen und Selbigen, womit wir es in dieser Vielfalt zu tun haben, eben *dem Leben*. Darin ist die Unterstellung enthalten, dass es sich dabei tatsächlich um *Eines* handelt, das in allen Gestalten und Erfahrungen von Leben gegenwärtig ist.

Darin liegt nun auch der orientierende Sinn der Vorstellung von dem Leben als einer überindividuellen Wirklichkeit. Man könnte sagen, dass erst über sie der menschliche Lebensvollzug Einheit und Orientierung gewinnt, indem er sich nämlich in Anbetracht der in sich spannungsvollen und ja auch verwirrenden Vielfalt der Manifestationen und Erfahrungen von Leben an etwas ausrichtet, das dieser Vielfalt Einheit und Struktur verleiht, eben an dem Leben, das in allem als Selbiges gegenwärtig ist. So begriffen bezeichnet der Gedanke *des Lebens* den umfassendsten Orientierungshorizont für den menschlichen Lebensvollzug. Das bedeutet, dass für die menschliche Lebensführung alles davon abhängt, wie ihr dieser Horizont erschlossen ist. »Das Leben ist ein Abenteuer, das neugierig macht«. »Das Leben ist ungerecht«. »Das Leben ist zum Verzweifeln«. »Das Leben ist absurd«. Es gibt grosse philosophische Lebensideologien wie den Existentialismus, die zu wissen behaupten, was es mit dem Leben auf sich hat. Doch ist fraglich, ob wir uns hier noch im Bereich des Wissens bewegen oder nicht vielmehr im Bereich des Glaubens. Jedenfalls sind hier auch die religiösen Thematisierungen

der Lebenswirklichkeit angesiedelt. Es ist dabei ein Grundzug unserer eigenen religiösen Tradition, dass sie der Tendenz der Sinnlosigkeit und Absurdität zu widerstehen und auch noch die abgründigsten Erfahrungen zu integrieren sucht, indem sie das, was sich wechselseitig auszuschliessen scheint, Leben und Tod, die Erfahrung der Intensität und Fülle des Lebendigen und den Verlust dieser Fülle im menschlichen Leiden, im Zeichen von Kreuz und Auferstehung in eine spannungsvolle Einheit bringt. Dass es keine Situation im Leben eines Menschen gibt, die nicht unter dem Vorzeichen der Auferstehung steht (vgl. 2 Kor 4,10), das prägt hier den Blick auf das Leben, den es stellvertretend gerade dem zu bezeugen gilt, der es aus Verzweiflung nicht mehr so zu sehen vermag.

Älterwerden heisst: leben im Bewusstsein zunehmender Kontingenzen. Die Frage nach *dem Leben*: was es denn ist in Anbetracht von Gefährdungen, Begrenzungen und Abbrüchen, gewinnt dadurch eine andere Bedeutsamkeit als für einen jungen Menschen. Ich glaube nicht, dass es auf diese Frage nur eine explizit religiöse Antwort gibt. Die Vorstellung, dass die Religion eine Antwort auf etwas ist, ist ja in sich schon verfehlt. Das Bemühen um Verstehen, um das Ergründen des Lebens, wie es den Prediger umtreibt, kommt nicht in einer hersagbaren Antwort zum Ziel, die man getrost nach Hause tragen kann. Treffender ist das Bild des Sich-Einfindens: des Sich-Einfindens in Artikulationen – seien dies religiöse oder literarische Texte, seien dies musikalische Ausdrucksgestalten –, die im Horizont der eigenen Lebenserfahrungen resonant werden. Und darin liegt allemal Trost.

Wir leben in einer Zeit, in der es herrschende Überzeugung ist, dass wir die Frage, was es mit dem Leben auf sich hat, aus öffentlichen Verständigungszusammenhängen ausklammern müssen, da wir uns unter pluralistischen Bedingungen über sie ja doch nicht verständigen können. Wir debattieren in der Ethik über Embryonenschutz, Suizidbeihilfe oder Schwangerschaftsabbruch, und der ganze weite Horizont, der durch diese Frage aufgespannt wird, ist dabei ausgeblendet, abwesend. Darin liegt eine beklemmende Leere. Doch können wir uns hier wirklich über nichts mehr verständigen? Es gibt Texte, Musik, bildende Kunst, die uns über Weltanschauungsgrenzen hinweg etwas zu sagen haben. Und nicht nur *etwas*, sondern letztlich *Entscheidendes* zu sagen haben.

— Dr. Johannes Fischer ist Professor für Theologische Ethik an der Universität Zürich.

Nehmen der Zeit, Geben der Zeit. Zeit

Hans-Christoph Askani

Im Zug von Genf nach Zürich waren in einem der Waggons unlängst zwei erstaunliche Sätze zu lesen. Sie waren in sauberen Lettern unter dem Gepäcknetz angebracht. Einem aus Frankreich kommenden Reisenden, der derlei aus der Metro gewohnt ist, mussten sie wie ein Werbespruch vorkommen. Sie lauten:

»Nous sommes faits de ce qui passe. Nous passons.«

Auf Werbung gestimmt werden die Gedanken des Lesers leicht auf das Verkehrsmittel zurückgelenkt, in dem er sich befindet. Wirbt hier die Schweizer Bundesbahn¹ – bekannt für ihre Allgegenwart und ihre Pünktlichkeit – nicht für sich selbst? Der erste der beiden Sätze könnte dann auf das ja immer vergängliche Material hinweisen, aus dem alle Dinge gemacht sind – selbst Schweizer Züge. Der zweite würde unter dieser Voraussetzung und unter Verschiebung der Bedeutung des entscheidenden Wortes »passer« in überraschender Spannung zur eben erwähnten, vielleicht gar beklagten Vergänglichkeit, eine der SBB doch nicht nehmbar Zuverlässigkeit anpreisen: »Wir kommen vorbei«. Wer das Schienennetz der SBB kennt und schätzt, wird sich in seiner Erfahrung durch diese stolze Behauptung aufs erfreulichste bestätigt finden. Wirklich: die SBB kommt beinahe überall vorbei.

Zugegeben, der Satz, so verstanden, ist mit seinem Wortspiel ins Deutsch kaum zu übersetzen: »Wir sind aus Vergänglichem gemacht. Wir kommen vorbei«. – Das klingt eher merkwürdig als zuverlässig oder erhehend. Vielleicht war es doch kein Werbespruch? Die Indikation des Autors, die dem Zitat folgt: J. Hersch, weist denn auch in eine andere Richtung. Die SBB lässt es sich nämlich angelegen sein, ihre Klienten, die bei der Geschwindigkeit der Züge ja die Landschaft, durch die sie rasen, nicht mehr betrachten können, durch Zitate zu entschädigen, welche von Schweizer Verfassern stammen; hier von der Genfer Philosophin Jeanne Hersch.

So ist es also nicht wahrscheinlich, dass die beiden Sätze zur Werbung bestimmt sind, ja nicht einmal, dass sie von Zügen sprechen. Das sie einleitende »Nous« ist offenbar von *uns* gesagt. »Nous sommes

¹ Im Folgenden SBB.

faits de ce qui passe ...«. Wäre der Satz von einem *Gegenstand* gemeint, dann wäre er wohl zu übersetzen: »Wir sind aus Material gemacht, das vergeht«. Wie muss man übersetzen, wenn der Satz vom Menschen ausgesagt ist? »Wir sind aus Stoff gemacht, der vergänglich ist ...«? »Stoff« wäre gegenüber »Material« etwas offener, weniger auf Fabrikation angelegt. (»Der Stoff, aus dem die Träume sind.« etc.) Aber das französische Original ist noch zurückhaltender: »Nous sommes faits de ce qui passe«. »Wir sind aus dem, was vergeht«. An was ist gedacht? An die Vergänglichkeit unseres Körpers, der Zellen, aus denen er besteht und deren Teilungsfähigkeit im Laufe der Zeit abnimmt, sodass ihm – und uns mit ihm – Vergehen eingeschrieben ist? Ist das gemeint? Dann wären wir doch so etwas wie Züge.

Wenn wir das aber nicht sind – und wiederum schon das einleitende »Wir« deutet darauf hin –, was ist dann mit diesem Vergänglichen gemeint? Ist es wirklich nur unser Körper, der aus Vergänglichem besteht und darum vergänglich ist? Sind es nicht wir selber, wir ›ganz‹, die vergänglich sind, und sind wir es nicht bevor unsere Bestandteile vergänglich sind? Wer teilt hier wem die Vergänglichkeit mit?

»Nous sommes faits de ce qui passe«. Der Satz J. Herschs ist provokant aufgrund einer ihn konstituierenden Spannung. Sie besteht zwischen dem »wir« und dem »gemacht«. »Wir sind aus dem gemacht, was vergeht«. Die beiden Enden des Satzes sind wie die beiden Hälften einer Kippschaukel. Liegt das Gewicht auf dem »gemacht«, rutscht das Gewicht des »wir« zu ihm hinüber, aber doch nie so, dass es bei ihm bleibt, dass es mit ihm übereinkommt, denn das Gewicht kann sich auch anders verlagern, und die ›Schwere‹ des »gemacht« gleitet zum »wir« hin, das aus ihm kommt, aber doch schon vorher war. Damit spielt Hersch: »Wir sind aus dem gemacht, was vergeht«, aber wir wissen doch zugleich, dass wir nicht *gemacht* sind. Wir sind ja *wir*, kein Machen kommt an uns heran. Aber wiederum: obwohl wir *wir* sind, werden wir vergehen und vergehen schon, denn alles in uns ist vergänglich, wie sollten wir also nicht vergehen? Wenn aber *wir* vergehen, dann aufgrund von dem, woraus wir gemacht sind? – Es stellt sich keine Ruhe ein.

»Wir sind gemacht aus dem, was vergeht« – der Satz affirmiert und unterhöhlt seine eigene Aussage. Zunächst klingt er, als hingen wir und unsere Vergänglichkeit einlinig von dem Stoff ab, aus dem wir nun einmal sind. Am Ende doch anders. Wir sind gar nicht einfach unser Stoff; indem wir aus ihm sind, sind wir doch mehr: wir. Aber eben – als *wir* vergehen wir. Vergehen *wir*.

Und gerade das sagt denn auch der zweite Satz, der dem bisher genannten folgt: »Nous passons«. »Wir vergehen«. Vielleicht darf

man sogar übersetzen: »Wir gehen vorüber«, wenn damit nicht die falsche Assoziation eines Vorbeigangs gemeint ist, wie wenn einer vor einer Tribüne oder sonst etwas vorüberzöge. Nein: nicht wir ziehen vorüber ... (dann wären wir ja immer noch da), sondern wir, wir selber gehen vorüber. Vorbei.

Aber das nicht abzustreitende Vorbei (das einleitende Argument hat ja unwiderrufliche Klarheit geschafft: »wir sind aus Vergänglichem gemacht«), das nicht abzustreitende Vorbei ist doch nicht mehr als wir. Nicht dass es von uns etwas übrig liesse im Vollzug der Vergänglichkeit; – was übrig bliebe, wäre ja immer nur etwas, aus dem wir gemacht sind; nein, aber doch dass es (unser *Wir*), wie es das Bild der Kippschaukel schon sagte, nicht nur *das* ist. Dass wir nicht nur das zu uns Gemachte sind. Wir sind doch *wir*, auch wenn, ja gerade, wenn wir vergehen. – Ein Zug hätte das nicht sagen können.

Das leitet uns zu der Frage, was denn nun das Vergängliche ist, aus dem wir gemacht sind. Es ist eben nicht nur unser Körper, unsere Zellen, unsere Gene Sondern wie das Vergängliche, aus dem wir sind, uns bestimmt, so bestimmen auch wir das Vergängliche. Es sind wir, wir selber, die vergänglich sind, unsere Existenz, wir im Verhältnis zu uns. Unsere Vergänglichkeit kommt uns nicht nur an. Wie wir schon *vor* dem sind, woraus wir sind, so sind wir auch schon vordem vergänglich. »Nous passons«. »Wir sind vergänglich«. »Wir gehen vorüber«. Und zwar in jener Differenz, die besteht zwischen dem, woraus wir sind und was wir sind. Sie macht, dass unsere Vergänglichkeit unsere ist.

»Nous sommes faits de ce qui passe. Nous passons«. Zuletzt erhebt sich aus der Vergänglichkeit, aus der wir sind, der Satz selber. Die beiden Sätze.

Nicht wir, sondern sie werden übrig bleiben; aber eben: aufs Übrigbleiben kommt es nicht an, das wissen sie; das wissen auch wir. »Nous passons«.

Zu den beiden Sätzen fügt sich ein dritter, dessen einleitendes Wort »Mais« sie geradezu zu *einem* macht: zum Satz von der Vergänglichkeit des Menschen, der sich nun ein Anderes gegenüberstellt. »Mais notre vie se vit dans un présent qui n'a rien de ponctuel«. »Aber unser Leben lebt (sich) in einer Gegenwart, die keineswegs punktuell ist«. Ist dies »Mais« aber nur entgegengestehend oder ist es explikativ? Nicht auf der einen Seite pure Flüchtigkeit und auf der andern eine Gegenwart, die doch Zeit eröffnet – beide unvermittelt einander entgegengesetzt. (Dann wären schlichtweg zwei Beobachtungen miteinander konfrontiert, aber über die dem Menschen eigen-

tümliche Zeit eigentlich nichts *gedacht*.) Vielmehr diese Gegenwart, die nun etwas anderes ist als Punkt an Punkt gereiht: die zeitliche Form jener Spannung, in der unser vergängliches Wir mit unserer Vergänglichkeit nicht ineinsfällt. Eröffnung der Zeit in dieser Differenz; Zeit, nicht in der wir leben, dann wären wir ja als von ihr Unberührte nur in sie hineinversetzt, sondern Zeit als welche unser Leben lebt. Als welche sich Gegenwart uns schenkt – und sich uns nimmt. Zeit, die sich gibt als jenes »Wir« – unser Wir, wir – das vorübergeht.

Gebende Zeit, nehmende Zeit. Zeit.

Zeit, die nimmt, indem sie gibt, und gibt, indem sie nimmt.

»... er bringt seine Frucht zu seiner Zeit« (Psalm 1,3)¹

Konrad Schmid

Der Psalter wird durch folgenden Psalm eröffnet:

Wohl dem,
der nicht dem Rat der Frevler folgt
und nicht auf den Weg der Sünder tritt,
noch sitzt im Kreis der Spötter,
sondern seine Lust hat an der Weisung des Herrn
und sinnt über seiner Weisung Tag und Nacht.
Der ist wie ein Baum,
gepflanzt an Wasserbächen;
er bringt seine Frucht zu seiner Zeit,
und seine Blätter welken nicht.
Alles, was er tut, gerät ihm wohl.
Nicht so die Frevler;
sie sind wie Spreu,
die der Wind verweht.
Darum werden die Frevler nicht bestehen im Gericht,
noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten,
der Weg der Frevler aber vergeht.

In diesem ersten Psalm des Psalters ist von einem Baum die Rede. Um welche Sorte es sich handelt, das wird nicht gesagt und ist wohl auch nicht von Belang. Aber drei Dinge gelten von ihm:

Er ist gepflanzt an Wasserbächen,
er bringt seine Frucht zu seiner Zeit,
und seine Blätter welken nicht.

Es ist also ein lebenskräftiger Baum, dem es an Versorgung nicht mangelt, und der deshalb Bestand hat – ein stattliches Bild von Lebensfülle. Es mag vielleicht etwas modisch erscheinen, von den literarischen Bildern her an Bibeltex te heranzugehen. Im Fall von Psalm 1 hat es jedoch einen entscheidenden Vorteil, in dieser Weise

¹ Der nachfolgende Text geht in seinem Hauptteil auf eine Predigt zurück, die am 22. Januar 2006 im Fraumünster in Zürich gehalten worden ist. Für literarische und theologische Anregungen zum Thema bin ich den Überlegungen von Lukas Spinner, Baum-Predigten, Zürich 1989, dankbar.

»... er bringt seine Frucht zu seiner Zeit« (Psalm 1,3)

vorzugehen, denn das Bild des lebenskräftigen Baumes hütet vor einem ebenso naheliegenden wie grundlegenden Missverständnis des Psalms. Bei der Lektüre des ersten Psalms kann der Eindruck entstehen, dieser Psalm habe mit dem wirklichen Leben nicht viel zu tun: Der erste Psalm preist den Gerechten, der Tag und Nacht die Bibel studiert, dem alles gelingt und der sich von allen den Übeltätern absetzt, die umgekehrt an ihrem Tun zugrunde gehen. Ist die Welt so einfach? Psalm 1 kann man, so scheint es, bei der Psalmenlektüre getrost überblättern. Er ist weltfremd und abgehoben, er ist schwarz und weiss, geistig und geistlich erscheint er wenig attraktiv. Dazu passt nur allzu gut, dass man in den Psalmenkommentaren nachlesen kann, es handle sich beim ersten Psalm um ein spätes schriftgelehrtes Schreibtischprodukt – Lebenserfahrung steckt sicher nicht in diesem Psalm, nur Schreibtischerfahrung.

Allerdings – wer so schnell an Psalm 1 vorbei will, dem oder der kann man eigentlich nur wünschen, dass er oder sie wie Absalom an diesem Baum hängenbleibt. Denn dieser Baum passt so gar nicht in das Studierzimmer des schriftgelehrten Gerechten hinein. Er ist mehr als nur ein abstraktes Bild für den Gerechten im ersten Psalm. Dieser Baum, in seiner Lebenskraft, kann einem die Augen dafür öffnen, dass dieser Gerechte möglicherweise lebensnäher ist, als der erste Leseindruck es nahe legt. Doch dazu ist ein zweiter Blick auf den Psalm nötig. – Der Gerechte zeichnet sich durch drei Dinge aus, die er *nicht* tut:

Er folgt nicht dem Rat der Frevler
er tritt nicht auf den Weg der Sünder,
und er sitzt nicht im Kreis der Spötter.

Und er zeichnet sich durch eine Sache aus, die er *mit Inbrunst* verfolgt:

Er hat nämlich seine Lust an der Weisung Gottes
und er sinnt darüber Tag und Nacht.

Ist hier wirklich von einem weltfremden Schreibtischgelehrten die Rede, der das wahre Leben verpasst? Zunächst einmal spricht der erste Psalm nicht von Gesetzen, sondern er spricht von der Weisung, der Tora Gottes. Es braucht nur wenig Bibelkunde, um zu wissen, dass in der Tora Gottes wohl *auch* Gesetze stehen – aber nicht nur. Es steht darin zu lesen, wie Gott die Welt erschuf, wie menschliche Gewalt die Schöpfung pervertierte, wie Gott sich selbst verpflichtete, nie wieder eine Sintflut über die Welt zu bringen, wie Abraham von ihm geleitet und bewahrt wurde, wie Jakob seinen Bruder betrog, wie Joseph von seinen Brüdern fast umgebracht worden wäre und dann

umgekehrt diese am Leben erhielt, wie die Jakobsippe in Ägypten unterdrückt wurde, wie sie durch Mose errettet wurde, wie Israel am Sinai das Gesetz erhielt, wie es sich in der Wüste gegen Mose und Gott auflehnte, wie Mose es vor dem Eintritt in das Gelobte Land auf die dafür vorgesehenen Lebensordnungen verpflichtete und wie Mose noch im Ostjordanland starb.

In dieser grossen Geschichte ist die Rede von gewährtem, ermöglichtem, verpasstem und verspieltem Leben, von göttlichem Zorn und göttlichem Erbarmen, von menschlicher Grösse und von menschlicher Niedertracht, von Elend und Schicksal, von Glück und Fügung, kurz: es ist die Rede von der Fülle des Lebens, die – so sagt es die Bibel – von Gott her kommt, und zwar sowohl was ihre lebensmindernden, als auch was ihre lebensfördernden Aspekte betrifft – *darüber* soll der Gerechte sinnen Tag und Nacht. Über Gewährungen und Gefährdungen des Lebens im Horizont Gottes, *darüber* soll er nachdenken.

Ist so schon der Gegenstand dessen, was der Gerechte aus Psalm 1 studiert, alles andere als weltfremd, so ist es auch dieses Studium selbst nicht. Es resultiert nämlich nicht aus selbst- oder fremdbestimmter Askese, sondern – das sagt der Psalm ausdrücklich – aus *Lust*. Der Gerechte in unserem Psalm studiert die Bibel nicht weil er *muss*, sondern weil er *will*, nicht aus Zwang, sondern aus Freude. Der erste Psalm sagt gerade nicht: Mit den Verlockungen der Welt ist es nichts, haltet eure Sinne im Zaum und studiert die Bibel. Er sagt vielmehr: *Das Bibelstudium selbst* ist eine Verlockung, denn die Bibel *informiert* nicht über gelingendes Leben, sondern sie *vermittelt und erschliesst allererst* die Fülle des Lebens – weil sie von nichts anderem als von diesem Leben selbst handelt.

Und noch ein weiteres ist hier wichtig: Freude an der Bibel lässt sich nicht verordnen. Deswegen fordert Psalm 1 auch nicht: Macht es dem Gerechten gleich, der Tag und Nacht über der Weisung Gottes sinnt, dann gelingt euch alles wohl. Der erste Psalm ist – gattungsmässig gesehen – keine Moralpredigt, sondern er ist ein Glückwünsch. Er spricht eine Gratulation demjenigen gegenüber aus, der sein Leben im Horizont Gottes zu betrachten vermag.

Trotzdem mag vielleicht der Hinweis auf die Vielgestaltigkeit des Lebens, wie es die Bibel in der »Weisung Gottes« präsentiert, noch nicht ganz zu überzeugen, dass Psalm 1 nicht doch ein sehr einliniger Text ist. Vertritt er nicht ein ganz naives Konzept gelingenden Lebens?

Wohl dem,
der seine Lust hat an der Weisung des Herrn

»... er bringt seine Frucht zu seiner Zeit« (Psalm 1,3)

und sinnt über seiner Weisung Tag und Nacht.
Der ist wie ein Baum,
gepflanzt an Wasserbächen;
er bringt seine Frucht zu seiner Zeit,
und seine Blätter welken nicht.
Alles, was er tut, gerät ihm wohl.

Alles, was er tut, gerät ihm wohl: Ist das der Fall? Ist, wer sich das Leben in seiner Mannigfaltigkeit von der Bibel zeigen lässt, vor allem Unglück und Unheil gefeit? Nein, das ist nicht der Fall – aber sagt das denn der Psalm überhaupt? Vielmehr dürfte die Aussage »Alles, was er tut, gerät ihm wohl« konsequent von dem vorangehenden Bild des Baumes her zu verstehen sein.

Psalm 1 zeichnet nicht das Bild eines Übermenschen, der von sich behaupten kann, dass ihm alles möglich sei und dass er diese fantastischen Möglichkeiten auch alle, samt und sonders und ohne Abstriche realisieren kann. Das sagt der erste Psalm nicht, sondern er zeichnet einen Baum. So wie ein Baum sicher gepflanzt ist und durch die Jahreszeiten hindurch erhalten wird, so geht es dem Beglückwünschten, der sich das Leben von der Bibel zeigen lässt. Es heisst nicht, dass dieser Baum *besonders viele* oder *besonders grosse* oder *fortwährend* Früchte bringt, sondern es heisst, dass der Baum seine Frucht *zu seiner Zeit* bringt. Aber das, das tut er. Es heisst auch nicht, dass die Wasserbäche, an denen der Baum gepflanzt ist, nicht einmal vorübergehend versiegen können, aber es heisst: Die Blätter des Baumes welken nicht. Es ist ein ruhiges Bild, das der erste Psalm zeichnet, aber es ist eines, das gerade in seiner Ruhe spektakulär ist. Ein Baum, der am Lebensquell gepflanzt ist, ein Baum, der seine Früchte *zu seiner Zeit bringt*, ein Baum, der nicht welkt.

Ist das zu wenig? Für denjenigen, der lieber ein Baum wäre, dessen Spitze in den Himmel wächst, der beständig Früchte trägt, sicher. Aber ob ein solcher Baum nicht seine Wasseradern allzuschnell aufsaugen würde, ob ein solcher Baum noch befruchtet werden könnte und ob er in der dünnen Luft überhaupt noch Blätter hätte, die welken oder nicht welken können, das muss dahingestellt bleiben.

Gleichwohl: Ist damit Psalm 1 nun kleingeredet? Ist es nur der Klein- und Unglaube, der von der Weisung Gottes nicht auch das Unmögliche erwartet? Vermutlich nicht. Vielmehr darf man umgekehrt vermuten, dass ein solches, sich selber und andere anklagendes Verständnis des ersten Psalms nicht mehr evangelisch ist. Das Evangelium klagt nicht an, sich zu wenig auf das Gesetz eingelassen zu haben, sondern das Evangelium erschliesst das Leben, das Leben, wie es immer schon gegeben ist, das Leben, wie es zum Beispiel

Konrad Schmid

das in seiner Ruhe spektakuläre Bild eines Baumes versinnbildlicht. Wer auch immer den Baum am Eingang des Psalters gepflanzt hat: Dieser Mensch hatte nicht einfach nur eine gute Idee, sondern er hat die Zuwendung Gottes *zu seiner Zeit* erfahren und ihr einen sinnenfälligen Ausdruck gegeben.

Hans Weder hat in seinen theologischen Arbeiten immer wieder darauf hingewiesen, dass das Evangelium kein Kompensat für Mangelserfahrungen ist, sondern auf die Lebensfülle des Alltäglichen, aber auch des Nichtalltäglichen aufmerksam macht. Das Evangelium hat einen Realitätsgehalt und würde bestenfalls einem tönenden Erz oder eine klingenden Schelle gleichen, wenn dies nicht der Fall wäre. Hans Weder hat weiterhin darauf bestanden, dass die Autorität der Schrift, evangelisch verstanden, niemals nur eine äusserliche sein kann, sondern allein in der Sache begründet ist, die sie vertritt. Der voranstehende Versuch, einen literarischen Ausdruck von Evangeliumserfahrung im ersten Psalm zu finden und ihn so als Teil der Heiligen Schrift der Bibel zu verstehen, ist bemüht, diesen Überlegungen Rechnung zu tragen – nicht weil sie von Hans Weder stammen, sondern weil sie theologisches Gewicht haben.

— Dr. Konrad Schmid ist Professor für Alttestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg.

Zeit deuten – Leben gewinnen

Christof Landmesser

Die beschilderten Troer umringen den heldenhaften Odysseus, wie wenn blühende Jäger und Hunde gesamt auf den Keiler stürzen, – so erzählt uns Homer eine der Bedrängnisse, in die der für Agamemnon und gegen Troja kämpfende und göttergeliebte Held geraten ist. Doch den einen Gegner verletzt er sofort an der Schulter, den anderen schlägt er ebenfalls darauf, den dritten tötet er gleich und den vierten sticht er nieder, als der von seinem Wagen herabspringt, genau vorn mit dem Speer in den Leib, dicht unter dem Nabel des Schildes, und der so Getroffene sinkt in den Staub und umkrampft die Erde. Da aber eilt ihm der göttliche Kämpfer Sokos entgegen und ruft ihm zu:

»Vielgepriesener Odysseus, so gierig nach Listen und Mühen,
Rühmend wirst du dich heut (σήμερον) über zwei Hippasiden
erheben,
Wenn du so tapfere Männer erschlägst und der Waffen entkleidest,
Oder von meinem Speer getroffen verlierst du das Leben.«

Und so rufend stösst er mit der Lanze zu, durchdringt den schimmernden Schild, durchbohrt gar den kunstgeschmiedeten Panzer, streift Rippen und Haut des Odysseus. Doch Pallas Athene wehrt den Schlag ab, und Odysseus erkennt, wie wenig tödlich getroffen er ist, stürzt dem nun Entfliehenden nach und stösst seine eigene Lanze mitten zwischen dessen Schultern, dass vorn die Spitze durchdringt und Sokos, des Hippasos Sohn, krachend niederstürzt.¹

Im Kampf entscheidet nur das Heute, das Jetzt, die blanke Gegenwart. Entweder der Ruhm oder der Tod sind das Siegel seiner Zeit, ein Drittes gibt es nicht, da hat der unglückselige Sokos durchaus Recht. Für Odysseus aber wird das Jetzt zum Kairos, er erreicht den von Sokos ihm streitig gemachten Ruhm, auch wenn er in seinem Kampf längst noch nicht alle Abenteuer bestanden hat. Der dahinfließende Chronos wird unterbrochen, der stetig weitergehende Lebenslauf wird zum Ereignis, Zeit bekommt eine Qualität, durch Kampf, durch Entscheidung und auch durch die Hilfe der Götter. Davon wissen die Alten, dass es der Kairos ist, das Jetzt, die Gegenwart, die das Leben zum Leben macht, die Möglichkeit des

¹ Paraphrase nach Homer, II XI, 412–455.

blutigen Scheiterns eingeschlossen. Der Kairos aber muss ergriffen und erstritten werden, – so die Lebenserfahrung aller Zeiten, ohne den ganzen Einsatz keine Lebenserfüllung.

Aber verliert sich nicht auch der Kairos, der glückende und glücklich machende Moment im Lebenslauf, ganz und gar wieder an den dahinfließenden Chronos. Was bleibt schon von einem Ruhm, auch von dem Ruhm eines Odysseus, ausser den ihrerseits dahinfließenden hexametrischen Versen des Homer, gleichgültig oder ergriffen gelesen, – aber Homer ist nicht mehr und Odysseus war nie, ernüchternd ist der Blick auf den Ruhm der Altvorderen. Und ist nicht solch eine Zeit doch nur an das sich Bewegende, an das Vergängliche also gebunden, lässt nicht doch auch der Kairos Trug und Lug der dahinschwindenden Materie bei nüchternem Blick offenkundig werden.² Dann wäre es geradezu ein Trost, die Zeitlichkeit eliminieren zu können, der Zeit zu entfliehen, und damit ihren Vergänglichkeiten im Guten wie im Bösen, wie Rudolf Bultmann das Zeitverständnis der Stoiker interpretieren zu können meint.³ Nur Gegenwart ohne Vergangenheit und Zukunft wäre dann die Zeit, kein glückender Kairos, der die Zukunft erwartungsvoll prägt und die Vergangenheit einordnet und interpretiert, allein das, was jetzt getan werden muss, unabhängig von Vergangenheit und Zukunft betrachtet, wäre dann noch das, worauf es überhaupt ankommt.⁴

Worauf aber kommt es überhaupt an, was ist wichtig, was bedeutend, was gibt der erfahrenen, der erlebten Zeit ihre Qualität? Die Antwort kann einfacher kaum sein – es ist ihre Deutung, ihre Interpretation – und zwar in den Dimensionen der Vergangenheit wie der Gegenwart und der Zukunft. Gedeutete Zeit ist gewonnene Zeit, die nicht mehr verloren geht, auch wenn sie vergangen ist. Und doch ist die Frage zu stellen, wer überhaupt in der Lage ist, die eigene Zeit und die Zeit anderer angemessen zu deuten, denn genau darum geht es ja, um das angemessene, das passende Deuten der Zeiten. Aber fähig dazu muss man schon sein, sonst läuft der Mensch in die Katastrophe, statt Odysseus zu besiegen bleibt dann nur der eigene Tod, durchstochen von dessen Lanze.

Die urchristlichen Anfänge waren genau das, eine Deutung einer aufregenden und auch aufgeregten Zeit – auch hier in den

² Nach Platon ist die Zeit (χρόνος) bekanntlich nur ein Abbild der Ewigkeit (αἰών), der in der Zeit stattfindende καιρός wäre dann ebenfalls an die sich wandelnde und so vergängliche Zeit gebunden (Platon, Timaios 37 c 6 – 38 b 5), und nach Aristoteles umfasst die Zeit nur das Vergängliche (Aristoteles Met XII, 6, 1071b6–10).

³ R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, München 1993, 180.

⁴ So Seneca, Nat Qu III pr. 7.

Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, ineinanderfließend, nicht voneinander zu trennen. Freilich hatte die Gegenwart einen Vorrang, eine Prävalenz, sie drängte sich auf, war unverständlich, verwirrend und geradezu bedrückend. Mit dem Tod des Lehrers Jesus, der nach der Meinung der Emmausjünger immerhin ein ἀνὴρ προφήτης, ein Prophet also, war, anerkannt und ausgestattet mit herausragenden Fähigkeiten in Wort und Tat vor Gott und vor dem Volk (Lk 24,19), mit dem öffentlichen Tod dieses Jesus ging auch die Welt der Hoffnungen und Erwartungen seiner Jüngerschaft unter, die Hoffnungen und Erwartungen der Menschen also, die doch die Jesus-Geschichte miterlebt hatten, und – bei allem Unverständnis – zumindest eine ferne Ahnung haben mussten vom Anbrechen des Gottesreiches im Handeln und Reden dieses Mannes. Genau so deuten die Emmausjünger ihre Zeit, sie haften an der phänomenalen Gegenwart, der erschütternde Tod Jesu greift nach der Interpretation ihrer Zeit, und so droht, was ihnen wichtig geworden war, in das Nichts, in die Bedeutungslosigkeit zu versinken. Und auch ihren unerkannten Begleiter wollen sie mit ihrer Zeitdeutung hineinziehen in ihre eigene Leere, in ihr Nichts. Wer deutet, muss auch andere überzeugen, sonst bricht das eigene Verständnis zusammen, es bedarf der Kohärenz auch der Zeitinterpretationen, zumindest in der eigenen Umgebung. »Bist du der einzige in Jerusalem, der nicht weiss, was geschehen ist, in diesen Tagen?« (Lk 24,18) Wer interpretiert, auch wer die Zeit deutet, übt Macht aus, gerade auch dann, wenn die Vergangenheit festgelegt werden soll als die Quelle des gegenwärtigen Desasters. Die Hoffnung der beiden im bedrückten Gespräch in ein Dorf nahe Jerusalems wandernden Jünger war ursprünglich auf die Zukunft gerichtet wie bei so vielen Menschen, die diesem Jesus begegnet waren. »Wir hofften, dieser Jesus von Nazareth sei der, der in der Zukunft Israel erretten werde« (Lk 24,21a). ἠλπίζομεν steht da für das Hoffen der Menschen, ein duratives Imperfekt, die Hoffnung hatte sich verstetigt, wurde bestimmend und andauernd. Das war eine verlockende Interpretation der kommenden Zeit, die ihren Grund in der gegenwärtigen Erfahrung mit diesem Jesus zu haben schien. Und dann das, es geschieht das von den Jüngern offensichtlich Unerwartete, eben der Tod dieses Jesus, die kommende Zeit verliert im Blick der Jünger mit einem Schlag ihren positiven Reiz, ihre versprochene Aussicht auf Besserung, auf lohnendes Leben. Entschieden ist es, und so muss rasch umgedeutet werden, was zuvor Hoffnung war ist jetzt lebloses Nichts. Und da schon drei Tage seit dem Tod des Mannes Jesus verstrichen sind, wird es Zeit, dass alle

diese Hoffnungslosigkeit akzeptieren, sich und anderen nichts vormachen, die Deutung der Vergangenheit des Jesus, der Gegenwart der Jünger und der Zukunft Israels wird ins definitiv Dunkle von den Emmausjüngern hineingezogen.

Drei Tage sind seit dem Donnerschlag verstrichen, der die Zeit der Jünger ins Chaos stürzte, die Auferstehung war schon geschehen, die Frauen hatten auch schon das leere Grab entdeckt, zwei Männer in glänzenden Kleidern, Engel also, Gottesboten genauer, hatten den Frauen das wunderbare Geschehen bereits aufgeschlüsselt, ihrerseits gedeutet, was dann die Frauen, nur die Frauen, auch dazu brachte, ihre Erinnerung aufzustöbern und sich die Worte des Jesus in Erinnerung zu rufen: »Und sie gedachten an seine Worte« (Lk 24,8). Reziproke Zeitdeutung wird hier erzählt, die Gottesboten interpretieren das Ereignis des leeren Grabes, und so hermeneutisch aufgeschlüsselte Gegenwart bringt auch die ins Dunkel abgerutschte Vergangenheit wieder zum Leuchten, was dann wiederum zur in die Zukunft gerichteten Aktion der Frauen führt. Sie rennen weg vom Grab, hin zu den in Trübsal gelähmten Jüngern, aber die, sie glauben es nicht, was die Frauen sagen, sie halten es für Geschwätz, für Gefasel, sie lassen sich ihre Interpretation der Zeit nicht nehmen. Ihnen hat eben noch keiner den Blick geöffnet für einen anderen Blick auf die Zeit, sie haften fest an ihrer Sicht der Dinge in Vergangenheit und Gegenwart, und sie bleiben deshalb auch ganz bei sich selbst, nur bei sich selbst mit dem Blick in eine düstere Zukunft gerichtet.

Und schrittweise wird die Geschichte der Auferstehung und der Jünger nach der Lukaserzählung klarer. Die Zeit bedarf der Deutung, der Interpretation. Die Jünger beteiligen sich auch daran, so gut eben, wie es ihnen möglich ist. Sie ordnen die Geschehnisse in eine Ereignisreihe, wie sie es vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen eben können. Sie rechnen weder mit den Gottesboten, noch hören sie auf die Frauen. Die Macht der Zeitinterpretation lassen sie sich nicht nehmen, und diese dunkle Macht schlägt auf sie zurück, sie bleiben hoffnungslos, traurig und in ihrem Zukunftspessimismus verstrickt. Und zuletzt versuchen sie dann auch noch dem Fremden ihre Zeitdeutung aufzudrängen, sonst nämlich kommen sie ganz durcheinander, er muss das doch verstehen, dass die Ereignisse in Jerusalem alle Erwartungen an den Jesus, den nun nur noch vermeintlichen Propheten, zum Einsturz bringen müssen.

Und dann spricht der Fremde zu den Emmausjüngern. Von aussen kommt eine andere Zeitdeutung als ihre eigene, verzweifelte und resignierte Zusammenordnung der Ereignisse; es ist eine irritierende, das Geschehen konterkarierende Interpretation. Und auch diese

Interpretation tritt gewaltig auf, sie kommt wortmächtig daher, auch diese Interpretation der Zeit greift auf die Menschen zu, sonst bliebe sie auch ohne Wirkung. Toren, so der Fremde, sind die Jünger, trägen Herzens, wie Luther unnachahmlich übersetzt, denn – so der Vorwurf – sie glauben nicht, was die Propheten lange zuvor gesagt haben (Lk 24,25). Die rechte Deutung der Zeit der Jünger gibt es schon, bei den Propheten nämlich, aber sie ist belanglos für die Emmausjünger, denn ihnen fehlt der angemessene Blick, den Jüngern fehlt der fremde Hermeneut, der ihnen ein Verständnis ihrer eigenen Zeit verschafft. Der fremde Erklärer ihrer eigenen Zeit wird in seiner Deutung geradezu zwingend. »Musste nicht der Christus dieses erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen!« (Lk 24,26) Ungehörig ist diese Interpretation der Zeit der Jesusgeschichte, die auch die Zeit der Jünger ist, in doppelter Hinsicht. Zum einen werden Leiden und Herrlichkeit miteinander verbunden, eine Provokation für den Menschen, zumal in der hellenistischen Antike, die Ordnung kommt auch hier durcheinander. Und dann dieses anstößige »musste nicht«, das der Zeitdeutung der Jünger völlig entgegensteht, ihre Erklärung der Ereignisse geradezu pulverisiert. Denn es ist ein göttlicher Zwang, ein göttliches Muss, das in der Zeitinterpretation des fremden Hermeneuten der entscheidende Modus des Geschehens ist. Und alles war doch schon greifbar, dort bei Mose und den Propheten, in den Schriften, die die Emmausjünger ja auch kannten, aber offenkundig nicht verstanden, auf ihre Zeit hin zu lesen. Sie glaubten nicht, und das verschliesst ihnen ein Verstehen ihrer eigenen Zeit. Dem in sich selbst verschlossenen Menschen fehlt der rechte Blick auf seine Zeit, und so bedürfen die Emmausjünger notwendig der Erklärungen der Tora und der Propheten durch den fremden Hermeneuten, einer Deutung, die von aussen ihnen begegnet. Das ihnen Fremde erklärt ihre eigene Zeit, ihre Gegenwart wird erst verständlich von der von aussen erklärten Vergangenheit her, und nur dadurch gewinnt auch der Blick auf die Zukunft wieder eine lebenseröffnende Potentialität.

Aber noch ist es nicht so weit, einstweilen gehen sie mit dem Fremden wohl aufmerksam lauschend ihres Weges, verstehen können sie freilich noch nicht, erst im Nachhinein erschliesst sich ihnen die ihr ganzes Dasein ergreifende neue Deutung ihrer Zeit. »Brannte nicht unser Herz, als er mit uns redete auf dem Wege, als er uns die Schriften aufschloss?« (Lk 24,32) Aber auf dem Weg selbst von Jerusalem in das Dorf mögen sie wohl das Neue durch die Deutung des fremden Hermeneuten gespürt haben, verstanden haben sie noch nicht, sie waren zu einer angemessenen Deutung ihrer eigenen Zeit

noch immer nicht in der Lage. Auf eine externe Sicht ist der Mensch bei der Deutung seiner eigenen Zeit notwendig angewiesen, bloss sein eigener Blick verschafft ihm eben kein hinreichendes Verstehen seines Lebens, – und genau darum geht es bei der Frage nach der angemessenen Zeitdeutung, was bedeutet das eigene Leben in dem dahinfließenden Chronos, was macht es zu dem Besonderen, dem Eigenen, dem Unverwechselbaren, als das der Mensch sein Leben zu verstehen sucht.

Also, die Fremdheit, die Externität der Zeitdeutung ist wohl eine notwendige Perspektive für die je eigene Zeitinterpretation, für sich genommen ist die fremde Hilfe im Verstehen aber noch nicht hinreichend für eine Deutung der eigenen Zeit. Fremde Ansprüche, fremde Deutungsversuche, externe Verstehensvorschläge gibt es vielfältig. Die Fremdheit allein mag genauso verwirren wie die bloss eigene Zeitdeutung den Menschen heillos in sich selbst verstrickt. Ein Glück ist es für die Emmausjünger, dass der Fremde, angekommen in ihrem Dorf, sich nicht einfach verabschiedet und weitergeht, der fremde Hermeneut bleibt am Abend, an dem sich neigenden Tag, bei ihnen, nicht zum eigenen Schutz, sondern zum Durchbruch im Verstehen bei den Emmausjüngern selbst.

Das glaubende Verstehen kommt durch ein Ereignis zustande. Der ihnen die Schriften erklärte, setzt sich mit den Emmausjüngern zu Tisch, nimmt das Brot, spricht das Dankgebet, er bricht das Brot und gibt es ihnen (Lk 24,29). So gibt sich Jesus den Jüngern in der Mahlgemeinschaft zu erkennen. Nun wissen sie, wer er ist, und das ist entscheidend. Jetzt sind ihnen die Augen geöffnet, nicht durch die Erzählung der Frauen, die das leere Grab gesehen hatten, nicht durch deren Bericht von den deutenden Gottesboten aus zweiter Hand. Einzig dadurch, dass sich der Auferstandene den Emmausjüngern überwältigend selbst zu erkennen gibt, kommen sie zu einem Verstehen, zu einer angemessenen Deutung ihrer Zeit. Die Interpretation ihrer Zeit hat jetzt den verlässlichen Ausgangspunkt und eine klare Richtung. Seinen sprachlichen Ausdruck findet das neue Verstehen der eigenen Zeit in dem Bekenntnis ὅτι ὁ κύριος ἠγέρθη ὁ κύριος, »der Herr ist wahrhaftig auferstanden« (Lk 24,34). Jetzt wird die Vergangenheit zugänglich, das Gesetz des Mose, die Propheten und die für die Schriften genannten Psalmen werden klar, die Gegenwart mit den erschütternden Ereignissen um Leiden und Tod Jesu bekommt ihren Sinn, und die Jünger sehen ihre zukünftige Aufgabe als Zeugen dieses Geschehens klar vor sich liegen (Lk 24,44–49). Ihr neues, durch den Auferstandenen erschlossenes Zeitverständnis wird sie raumgreifend bis nach Rom führen, wirk-

mächtig ist jetzt auch ihre Interpretation der Zeit, nicht mehr resigniert und kraftlos oder in sich selbst verstrickt. Freilich bleibt die angemessene Interpretation der eigenen Zeit auch bei denen, die sie mit ihrer Verkündigung zu erreichen suchen, immer darauf angewiesen, dass sich der Auferstandene auch zu erkennen gibt. Dieser fremde Hermeneut entzieht sich durch alle Zeiten der Verfügbarkeit und jeder Berechnung. Aber wo er sich erschliesst, da wird die Zeit auch angemessen gedeutet.

Odysseus erstritt sich den freilich flüchtigen Kairos am Tag des Kampfes, wohl unterstützt durch die Hilfe der Götter, aber doch im Letzten eigentlich auf sich allein gestellt. Immerhin legt Homer uns nahe, die Unterbrechung des dahinlaufenden Chronos zu suchen, und die Qualität der Zeit im Kairos ausfindig zu machen, also hellwach durch das Leben zu gehen, um nicht dem Hieb des Sokos zum Opfer zu fallen. – Den Kairos zu finden – so erzählt uns die urchristliche Geschichte vom fremden Hermeneuten, der der Auferstandene ist –, das bedarf jedoch nicht zuerst des eigenen Kampfes, vielmehr eines das eigene Verstehen für das Fremde eröffnenden Erschließungsgeschehens, dessen Subjekt der Auferstandene selbst ist. Dann wird die Gegenwart, das Jetzt, zum *καιρός εὐπρόσδεκτος*, zu einer angenehmen, willkommenen Zeit, dann wird das Heute zu einer *ἡμέρα σωτηρίας*, zu einem Tag des Heils (2 Kor 6,2).

— Dr. Christof Landmesser ist Professor für Neues Testament mit Schwerpunkt Paulus und die Paulusschule an der Universität Tübingen.

Neues, das nicht veraltet

Andrea Anker

In der Antike wurde die Orientierung am Neuen in der Regel verurteilt. »Das Neue konnte man sich nur als Entstellung oder als Fehler denken, der unfreiwillig, aus Vergesslichkeit oder unter dem Druck veränderter Umstände begangen wurde.«¹ Das Ursprüngliche und das Immer-Gültige: das war das Wahre. Eine neue Idee, eine neue Entdeckung oder Einsicht konnte sich nur durchsetzen, wenn nachgewiesen wurde, dass es sich dabei um eine Renaissance, eine Erinnerung oder um die Erfüllung einer uralten Verheissung handelte. Im Neuen Testament findet sich diese Figur beispielsweise in den Erfüllungszitaten der Evangelien und in der Vorstellung der Präexistenz Christi im Johannes-Prolog, im Philipper- und im Kolosserhymnus. Ein besonders prägnantes Beispiel für das Bemühen, das Neue als das seit jeher Gültige und das ursprünglich Wahre auszuweisen, ist auch die Auslegung der Abrahamsverheissung in Röm 4 und Gal 3: Die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, wird als die ursprüngliche und eigentliche Gerechtigkeit dargestellt, während die Orientierung am Gesetz zur Abweicheung von dieser heilvollen Ordnung degradiert wird.

Vom Neuen als einer ersehnten Überwindung des Alten ist zum ersten Mal bei den Propheten der Exilszeit die Rede. Jeremia verkündete einen neuen, ganz anderen Bund, den Gott »nach jenen Tagen« mit Israel schliessen will, einen Bund, der nicht wie der alte gebrochen werden kann, weil Gottes Gesetz seinem Volk ins Herz geschrieben sein wird und ihn »klein und gross« erkennen werden (Jer 31,31-34). Ezechiel verheisst ein neues, fleischernes Herz und einen neuen Geist (Ez 11,19; 18; 36) und eine Neubelebung des Volkes, die mit einer Totenaufweckung zu vergleichen sein wird (Ez 37). Bei Deuterijosaja liest man: »Gedenket nicht mehr der früheren Dinge, und des Vergangenen achtet nicht. Siehe, nun schaffe ich Neues; schon sprosst es, gewahrt ihr es nicht?« (Jes 43,18f.; vgl. Jes 65,17ff.). Das von den Propheten angesagte Neue unterscheidet sich radikal vom Alten und d.h. auch von allen bisherigen Neuerungen. Es kann nicht als Fortsetzung, nicht als Extrapolation des Bisherigen verstanden werden, sondern ist als Überbietung des

¹ B. Groys, *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, Frankfurt am Main 2002, 23f.; vgl. N. Rath, Art. »Neu, das Neue«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, 1984, Sp. 725-731, 726.

Alten zugleich dessen Überwindung und anihilatio. Es ist ein Neues, das nicht veraltet und von keinem anderen Neuen abgelöst wird. Es ist das endgültige, das endzeitliche, die Zeit kritisch begrenzende Neue.

Für den Apostel Paulus ist in und mit Christus dieses Neue Wirklichkeit geworden. Oder präziser: das, was in und durch Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist, ist nichts anderes als dieses endgültige Neue. Da hat sich etwas ereignet, das die alten Ordnungen überwunden, ja auf den Kopf gestellt hat. Etwas, das sich in den Lauf der Geschichte, in die gewohnten Systeme und deren Regeln nicht einsortieren lässt, sondern danach verlangt, alles neu zu sagen (vgl. Röm 12,2; Gal 6,14f.). Dabei muss unterschieden werden zwischen Christus, dem Neuen, und dem neuen Leben der Christen. Christus ist der neue Adam, der Erstling der Entschlafenen, die von den Toten auferweckt werden (1 Kor 15): durch ihn ist alles neu geworden. Jene, die zu ihm gehören, leben jetzt schon mit ihm in der »Neuheit des Lebens« (Röm 6,4). In der Taufe sind sie der Sünde sozusagen unter der Hand weggestorben: die Sünde und der Tod haben keine Macht mehr über sie. Sie sind eine neue Schöpfung – das Alte ist vergangen (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Dass diese grundlegende Neuorientierung des Lebens Konsequenzen hat für die Lebensgestaltung, wird Paulus nicht müde zu betonen. Die Römer werden u.a. daran erinnert, die Gastfreundschaft zu pflegen, empathisch und nicht überheblich zu sein, sich der Obrigkeit nicht zu widersetzen. Den Korinthern schreibt Paulus, sich von ihren nicht-christlichen Ehepartnern nicht zu trennen und ohne falsche Bedenken Götzenopferfleisch zu essen – weil es »keinen Götzen in der Welt gibt«. Und die Galater sollen ihre Freiheit in Christus nicht wieder verspielen durch die Orientierung an den »schwachen und armseligen Naturmächten« und durch den Versuch, sich das Heil durch die Beschneidung zu sichern. Doch so umstürzend diese Veränderungen auch sein mögen und sein sollen, es sind nicht sie, die das neue Leben ausmachen bzw. das Leben neu zu machen vermögen. Sie sind vielmehr Ausdruck, Gestalt, oder auch Implikat des neuen Lebens. Die schwierige Frage, wie genau das Neu-Geschaffen-Sein der Christen (in Christus) der neuen Gestaltung ihres Lebens zuzuordnen ist, lässt sich nicht leicht auf einen Begriff bringen.

Eberhard Jüngel hat mehrfach betont, dass das wahrhaft und bleibend Neue nur als Gottesprädikat recht verstanden sei.² In Jesus

² Vgl. z.B. E. Jüngel, Das Entstehen von Neuem, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 132-150, 147.

Christus ist »ein nicht mehr überholbares, nicht mehr relativierbares, niemals obsolet werdendes, sondern eben allezeit neu bleibendes Neues auf dem Plan«³. Aufgrund seines kritischen Verhältnisses zur Zeit – insofern er darüber entscheidet, »was ewig vergehend in keiner Weise Zukunft haben soll und was auch als Vergangenes noch Zukunft, ewige Zukunft haben soll«⁴ – spricht Jüngel von Christus auch als vom »Eschaton«. Dieses Eschaton hat aber nicht nur richtende Funktion. Die entscheidende Wirkung des Eschaton besteht nach Jüngel nämlich darin, neu zu machen. »Als das *Erneuernde* ist es das bleibend Neue. Vielmehr als der, der »alles neu macht« (Apk 21,5), ist er, Jesus Christus, der Inbegriff des Neuen, das nicht mehr veraltet«.⁵ Das neue Leben der Christen wird konsequent als erneuertes gedacht: »Der neue Mensch ist definiert durch das, was Gott in Jesus Christus getan hat und was man als Evangelium Gottes hören und worauf man sich glaubend verlassen kann«.⁶ Das Erneuerte ist also nur in einem abgeleiteten Sinne neu. Das wahrhaft Neue ist, »nur im Wort präsent« und veraltet gerade deshalb nicht.⁷

Dies lässt sich nicht mit derselben Gewissheit vom neuen Leben verstanden als neu gelebtes und gestaltetes Leben sagen. Dass es veraltet, ist hier eine sehr reale Gefahr: durch Stagnation, Gewohnheit, Müdigkeit und Faulheit, durch Anpassung an die Trends, die Moral, die politische Korrektheit der Zeit, durch das Bemühen um Sicherheit und Anerkennung. Hier ist nicht nur das Neue die Krise der Zeit, hier kann auch die (vergehende) Zeit Krisen provozieren, gegen die niemand das neue Leben zu imprägnieren vermag. Sie müssen durchlebt werden, wenn das neue Leben nicht eintrocknen, wenn es nicht saft- und kraftlos werden soll. Zwei Aspekte sind besonders hervorzuheben.

³ E. Jüngel, *Das Entstehen von Neuem*, s. Anm. 2, 145.

⁴ E. Jüngel, *Neu-Alt-Neu*. Theologische Aphorismen, *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 297, 21.12.2002, 71.

⁵ E. Jüngel, *Das Entstehen von Neuem*, s. Anm. 2, 147.

⁶ Ebd., 143.

⁷ E. Jüngel, *Neu-Alt-Neu*, s. Anm. 4, 71 betont, dass man dem Neuen, das in und mit Jesus Christus in diese Welt gekommen ist, nicht ansehe, dass es sich dabei um das »wahrhaft Neue« handle. Es müsse angesagt und verkündigt werden. »Dass das wahrhaft Neue verborgen zur Welt kommt, dass es auf das Wort angewiesen ist und nur auf das Wort angewiesen sein will, um sich wirkungsvoll bemerkbar zu machen, dass es keine Anleihen bei irgendeiner weltlichen Gewalt macht, um sich durchzusetzen – das unterscheidet es von den Neuigkeiten dieser Welt, die die Sprache in der Regel zur Propaganda instrumentalisieren. Und auf Propagandaworte folgen nur zu oft rücksichtslose Taten. Das wahrhaft Neue hingegen war – Goethe hin, Goethe her – schon im Uranfang das schöpferische Wort. Und solange das Neue nur in der schöpferischen Macht des Wortes präsent ist, bleibt es neu, veraltet es nicht«.

Das neu gelebte Leben kann nur dann neu bleiben, wenn sich an und in ihm etwas tut, regt, verändert, immer wieder Neues hinzutritt. Ohne die tägliche Erneuerung des inneren Menschen (2 Kor 4,16) trägt das Alte den Sieg davon. Neu sein und bleiben kann das neue Leben also nur – so paradox das klingen mag – wenn es mit der Zeit mitgeht, aber so, dass es vorwärts schaut, sich am Kommenden ausrichtet.

Deshalb ist das neue Leben nicht denkbar ohne Hoffnung und Sehnsucht. Es ist einerseits die Sehnsucht nach der vollständigen Überwindung des Alten, nach dem Ende aller Tränen, dem Ende von Tod, Leid und Schmerz (Apk 21,3f), die Sehnsucht auch nach dem »Offenbarwerden der Kinder Gottes« (Röm 8, 19). Andererseits ist es auch die Sehnsucht nach einer dauerhaften Erfüllung, nach der Beständigkeit und Fortsetzung des Guten. Oder ist Liebe ohne Sehnsucht nach Liebe und Freude ohne Vorfreude denkbar? Zum neuen Leben wird deshalb – so ist zu vermuten und zu hoffen – auch dann die Sehnsucht nach Erneuerung und genau so auch die Erneuerung der Sehnsucht gehören, wenn es dereinst »ewiges Leben« sein wird. Und die Ewigkeit müsste entsprechend Zeit und Raum für Prozesse, für Neues bieten – das nie veraltet!

»... und wie einen Mantel wirst du sie zusammenrollen« (Hebr 1,12)

Konrad Haldimann

Wenn Hans Weder einige Texte im Neuen Testament nicht lieben sollte, dann gehören die »apokalyptischen« Texte bestimmt dazu. Vielleicht gibt es im Neuen Testament zwar keine wirklich apokalyptischen Texte – zumindest nicht, wenn man sie richtig auslegt. Aber sogar im Johannesevangelium gibt es einige veritable Kandidaten dafür. Wer jedoch erlebt hat, mit welcher unnachgiebigen philologischen Eifer Hans Weder einen Text wie Joh 5,28f. den Klauen der Kirchlichen Redaktion des Johannesevangeliums und damit einer pointiert apokalyptischen Interpretation zu entreissen versucht hat, wird äusserst vorsichtig sein, zu behaupten, es gebe im Neuen Testament überhaupt apokalyptische Texte.

Was ist an apokalyptischen Texten schlimm? Sie haben ein falsches Zeitverständnis. Sie denken nicht der Ankunft Gottes in der Welt nach. Für sie ist die Zeit nicht erfüllt, das Reich Gottes nicht nahe gekommen, das Evangelium den Menschen nicht verkündigt worden. Der göttlichen Verschränkung setzen sie die Diastase entgegen, dem Leben in der fragmentarischen Fülle das Leben im Wartezustand, der Einladung des Kairos die Gleichgültigkeit des Chronos. Doch auch dort, wo im Neuen Testament der Abschied des Christus bedacht wird, wo der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des Kairos nachgedacht wird, geschieht dies im Horizont einer neuen Präsenz (Joh 14,16f.; Apg 1,9-11).

Und trotzdem: Es gibt neutestamentliche Texte, in denen Raum gewährt wird, um einem radikalen Entzug nachzudenken. Wie einen Mantel, wie einen Umhang wirst du die Himmel zusammenrollen, heisst es in Hebr 1,12 sinngemäss. Die Vorstellung ist zu Ende, die Requisiten werden abgeräumt, der Teppich eingerollt, die Bühne abgebaut. Die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung werden aufgehoben. Was in der transzendentalen Ästhetik im Stile des »als ob nicht« gedacht werden kann, wird hier bildhaft-plakativ vor Augen geführt. Kein Kairos, weil es keinen Chronos mehr gibt.

Ist es sinnvoll, im Horizont des gekommenen Gottes solches zu denken? Gibt es einen Gestus, einen Ort, an dem man es tun darf? In einem Hymnus, wo dem Gewicht der Dinge nachgedacht wird? In einer Zitatreihe, die wie Hebr 1,5-13 ganz darauf ausgerichtet ist, die unvergleichliche Erhabenheit des Christus herauszustellen?

»... und wie einen Mantel wirst du sie zusammenrollen« (Hebr 1,12)

Sind die weltbildhaften Aussagen vom Altwerden, vom Vergehen, vom Zusammenrollen und der Verwandlung von Himmel und Erde mehr als die Folie für die Aussage, dass Christus stets derselbe bleibt? Als Hans Weder noch als Mitherausgeber die Zürcher Bibelkommentare betreute, erschien unter seiner Ägide eine Auslegung zum Hebräerbrief, in der zu Hebr 1,12 festgehalten wird, dass die Vorstellung vom Zusammenrollen der Himmel benutzt werde, »ohne dass diese metaphorische Aussage eigenständiges Gewicht, etwa als Hinweis auf einen endzeitlichen Weltuntergang, erhielte«¹. Doch auch Folien und Hintergründe haben ihre Funktion, sie stellen die Hintergrundannahmen und das Material bereit, vor denen und mit dem etwas modelliert wird. Deshalb sei zumindest gefragt, wie die Vorstellung im Rahmen des Hebräerbriefs inhaltlich überhaupt zu verstehen ist.

Die Aussage, dass Christus die Himmel zusammenrollen werde, ist das Gegenstück zur Aussage, dass er die Erde gegründet habe und die Himmel das Werk seiner Hände seien (V. 10). Wie hat er das gemacht? Der Autor des Hebräerbriefs spricht hier nicht selber, er zitiert Ps 101,26-28 LXX – er spricht also unter Suspendierung eines direkten inhaltlichen Wahrheitsanspruchs. Wie versteht er die Aussage, die er von Gott auf Christus überträgt? Der Prolog des Hebräerbriefs (Hebr 1,1-4) gibt eine mögliche Antwort: Christus hat die Welt insofern gegründet, als er ihr sein Gepräge gab. Er ist der Schöpfer, insofern Gott im Blick auf ihn die Welt erschaffen hat. Wie ist dann analog die Aussage zu verstehen, dass Christus die Himmel zusammenrollen werde? Nahe liegt sich: Gott rollt die Himmel so zusammen, dass auch dieses Zusammenrollen das Gepräge des Christus trägt. Gott rollt sie so zusammen, wie es seiner Selbstinterpretation in Christus entspricht. Und was entspricht dieser Selbstinterpretation? Ist Gott ein nehmender und ein gebender Gott, einer, der aufrichtet und zerstört? Eingedenk dessen, was man bei Hans Weder lernen kann, ist das Neue Testament ein einziges Plädoyer zugunsten der Asymmetrie im Handeln Gottes. Diese Asymmetrie deutet sich bereits in der folgenden Aussage in V.12 an: Sie werden verwandelt werden. Diesem Wink folgend schlage ich vor: Das Futur »du wirst zusammenrollen« ist ein Fall des berühmten Futurums de possibilitate logica. Es drückt aus, was nach der Aussage über den Anfang – dass Christus die Erde gegründet hat –, für das Ende »logischerweise« (Paulus würde sagen: *kata sarka*) zu erwarten ist, nämlich: dass er die Himmel zusammenrollen werde. Doch wie könnte er dies tun? Könnte er die im Partizip Präsens formulierte

¹ G. Schunack, Der Hebräerbrief, Zürich 2002, 28.

Aussage zurücknehmen, dass er alles in seinen Händen hält, dass er das All durch die Macht seines Wortes trägt (Hebr 1,3)? Könnte er zurücknehmen, dass er der sichtbare Glanz der Herrlichkeit Gottes ist, dass er der Ausdruck seines Wesens ist (ebd.)? Zurücknehmen könnte er dies alles nur durch seine Selbstverleugnung. Nein, er kann nicht. Hebr 1,12 heisst also: Er wird die Himmel nicht zusammenrollen, obwohl er es tun könnte.

Warum mutet der Hebräerbrief seinen Auslegerinnen und Auslegern solch waghalsige philologische Operationen und hermeneutische Übungen zu? Um den metaphysischen Schwindel zu erfahren, der einen ergreifen könnte – würde man sich diesen Übungen verweigern! Gottes Selbstfestlegung verweist immer auch auf das Andere, auf das Andere als das Ausgeschlossene. Das *Futurum de possibilitate logica* verweist auf die Kontingenz dieser Selbstfestlegung. Und, was die Selbstwahrnehmung des Menschen betrifft, verweist es auf dessen Geschöpflichkeit. Das Neue Testament fixiert die Menschen nicht auf ihre Sterblichkeit, es erinnert sie aber stets an ihre Zeitlichkeit. Die Menschen werden im Neuen Testament nie mit dem griechischen Begriff *brotoi*, Sterbliche, bezeichnet, und sie sehnen sich auch nicht danach, dereinst *Ambrosia* essen zu dürfen. Die Erinnerung daran aber, dass die Welt und das eigene Leben die Signatur des Endlichen tragen, bleibt grundlegend. Und die Furcht, dass es auch anders sein könnte, dass dem Geben von Zeit in einem radikalen Sinn die Rücknahme der Zeit entsprechen könnte? Was die Philosophie unter dem Stichwort der aposteriorischen Notwendigkeit durchdenkt, lässt sich im Umgang mit dem Neuen Testament an Bildern bewundern, mit Hymnen meditieren oder an scheinbar apokalyptischen Texten rückwärts durchdeklinieren. Keine notwendige Übung, aber ein heilsamer Zeitvertreib.

— VDM Dr. Konrad Haldimann ist Mitarbeiter der NT-Kommission der Zürcher Bibelübersetzung.

Die gegebene Zeit ist begrenzt

Historische und zeitgenössische Fragmente in Anlehnung
an apokalyptische Zeitkonzepte

Daria Pezzoli-Olgiati

I

Mortali

Noi non abbiamo cognizione
della futurizione.
La nostra previsione è limitata.
Quanto al libero arbitrio
farei qualche eccezione.
Non vi è biforcazione, ma
percorso obbligato.¹

In diesem Gedicht inszeniert sich der Dichter, Eugenio Montale, als Stimme aus jenseitigen Welten, vielleicht – radikaler formuliert – aus dem Nichts. Die Komposition scheint aus einer Dimension ausserhalb der messbaren Zeit menschlichen Lebens zu stammen. Eugenio Montale vertraute einer Schülerin eine Reihe von Gedichten an, zu denen dieses gehört. Verbunden war die Übergabe mit dem Auftrag, die Gedichte erst nach seinem Tod gemäss einem ganz genau abgemachten Zeitschema zu veröffentlichen. Es sei ein Projekt mit dem sich der alte Montale beruhigen konnte, erfährt man von der Herausgeberin des posthumen Tagebuches in Versen; es war eine poetische Möglichkeit, den Regeln der Zeit zu entkommen.

Die Botschaft des inszenierten Danach ist nüchtern. Bereits der Titel »Sterbliche« rahmt programmatisch die Hauptaussage ein: Die Zeit ist begrenzt, der Weg grundsätzlich festgelegt, mindestens für uns Menschen, die keine Möglichkeiten haben, die Zukunft zu beherrschen. Trotz oder vielleicht gerade wegen der literarischen Inszenierung einer postumen Veröffentlichung wirkt die Sicht auf das Leben und seine Zeit paradoxerweise besonders diesseitig. Die

¹ E. Montale, *Diario postumo*, Prima parte: 30 poesie, a cura di Annalisa Cima, Milano 1991, 15.

zur Verfügung stehende Zeit ist abgezählt und folgt einem Prozess, der auf keine Weise beeinflusst werden kann. Für die Religionswissenschaftlerin ist die Assoziation mit apokalyptischen Zeitstrukturen zwingend.

II

Praesens saeculum non est finis, gloria in eo non frequens manet, propter hoc oraverunt qui potuerunt pro invalidis. Dies enim iudicii erit finis temporis huius et initium futuri immortalis temporis, in quo pertransivit corruptela, soluta est intemperantia, abscesa est incredulitas, crevit autem iustitia, orta est veritas.²

Mit diesen Worten erklärt der Engel Uriel dem fragenden und zweifelnden Esra, warum sich am Tag des Gerichts die Gerechten nicht für die Sünder, die Starken nicht für die Schwachen werden einsetzen können. So wie niemand an der Stelle von anderen krank sein, schlafen oder essen kann, so muss jeder für sich vor dem Gericht stehen. Uriel argumentiert mit einer geradlinigen Deutung der Zeit: Die gegenwärtige Welt ist nicht die letzte. Das Gericht markiert das Ende des Jetztigen und leitet zu einer neuen Welt, zu einer neuen Qualität von Zeit über. Ist die präsentische Zeit von Vergänglichkeit gekennzeichnet, so wird die kommende unsterblich und vollkommen gerecht, eine Welt der Wahrheit sein.

Uriels Antwort fasst das apokalyptische Zeitkonzept zusammen, das sich grundsätzlich entlang dreier Etappen entfaltet. Die jetzige negative Zeit, geprägt von Sünde und Vergänglichkeit, ist begrenzt. Der Tag des Gerichts, die zweite Phase, vollzieht mit ausnahmsloser Strenge die nötige Scheidung zwischen Guten und Bösen. Danach tritt die vollkommene Welt ein, in der die Herrlichkeit Gottes alle Gerechten, die das Gericht bestanden haben, umfassen wird. Aus der Sicht des Engels stellt die begrenzte, jetzige Welt nur eine Phase von kurzer Dauer im Heilsplan Gottes dar.

Anders die Sicht Esras auf diese gleiche Zeitdimension. Die begrenzte Zeit, die den Menschen gegeben ist, betrifft ihr gesamtes Leben und alle ihre Bemühungen um Besserung. Die Menschen leben nicht im dreiteiligen Zeitmodell des Engels, sondern im Hier und Jetzt. Esra stellt im Gespräch mit Uriel mehrmals fest, dass das menschliche Herz, das zu Sünden und Vergehen verleitet, schliesslich

² 4 Esra 7, 112–114 (Vulgata).

auf den göttlichen Schöpfungsakt zurückgeht. Demnach kann der Mensch in der Zeit, die ihm gegeben ist, nicht anders sein als so wie er ist. Alle werden vom eigenen Herz zum Verderben, zu den Pfaden der Vernichtung geführt. In der gegebenen, begrenzten Zeit, die zur Verfügung steht, bleibt dem Menschen nichts anderes übrig als gegen sich selbst und seine Veranlagung zu kämpfen. Das Bild des Kampfes wird im 4. Esrabuch durch die Idee eines Preises für den erfolgreichen Sieger (den Erwählten) noch stärker hervorgehoben: Der Sieger wird die Güte der kommenden Welt genießen, der Verlierer für immer verloren sein. Der Dialog zwischen dem Engel und Esra erläutert nicht nur das apokalyptische Zeit- und Weltenkonzept, sondern lässt auch die theologischen Schwierigkeiten durchschimmern, die mit der Linearität des Zeitverlaufs verbunden sind. Esra, der Auserwählte, der Ausserordentliches über die Geheimnisse der eschatologischen Zeit erfahren darf, wagt es, nachzufragen, Zweifel zu äussern und einiges in Frage zu stellen.

III

Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς
προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα, ὁ γὰρ καιρὸς
ἐγγύς.³

Angesichts der Nähe der neuen Schöpfung können sich jene als selig bezeichnen, die die Worte der Prophezeiung hören und das bewahren, was in ihr geschrieben steht. Das Jetzt, die Zeit, die noch gegeben ist, ist durch die Nähe zur kommenden Welt geprägt, die in der Johannesoffenbarung als himmlische Stadt, die zur Erde hinuntersteigt, beschrieben wird. Das apokalyptische Schema steht nach wie vor im Vordergrund: die erste Schöpfung, die unvollkommen und zerrissen ist; der Tag des Gerichts mit der Scheidung von Gut und Böse; die neue Schöpfung, eine Welt ohne Zweideutigkeiten, eine Welt der Vollkommenheit, der grenzenlosen Herrlichkeit. Dieses deterministische Zeitkonzept wird in der christlichen Apokalypse jedoch mit einer Auffassung der jetzigen Zeit verbunden, in welcher das Heil des Lammes bereits angekündigt und vorhanden (wenn auch nicht vollendet) ist. Durch die Überlappung verschiedener Heilskonzepte wird das Zeitschema komplex: Die Vergangenheit ist die Zeit, in der das Heil durch Christus die Menschen erreicht hat; die Gegenwart ist eine Zeit der Spannung zwischen der Gewissheit der Gnade, der

³ Offb 1,3.

Erwartung und der Hoffnung auf eine neue Qualität von Leben einerseits und der Bedrängnis durch die Kräfte der Vernichtung andererseits; die eschatologische Zukunft wird zur Dimension der scharfen Trennung von Gut und Böse und zur Dimension der Nähe zwischen Gott, dem Lamm und den Menschen.

Aus den zitierten Eingangsworten der Johannesapokalypse geht hervor, dass die gegenwärtige Zeit als eine Zeit des Vorlesens und Zuhörens gilt. Der Dialog spielt sich hier nicht zwischen dem auserwählten Esra und dem erklärenden Engel, sondern innerhalb der Gemeinde ab. Die begrenzte Zeit gestaltet sich als eine Zeit, in welcher die Christen darüber nachdenken müssen, welches die Kräfte sind, die die Geschichte lenken. Es geht darum, die eigene Zeit zu deuten und zu fragen, wo Gott und das Lamm am Werk sind, und wo die Tiere und der satanische Drache Leben zerstören. Aus der Sicht der Johannesapokalypse bewirkt die Nähe zur neuen Dimension eine Hinwendung zu einer heilsvollen Qualität von Zeit und Leben bereits in der Gegenwart.

In der Europäischen Religionsgeschichte finden sich unzählige Zitate, Relektüren und Rezeptionen apokalyptischer Strömungen. An dieser Stelle möchte ich zwei zeitgenössische Rezeptionen dieser jüdisch-christlichen Traditionen hervorheben. Der Bogen ist weit gespannt, der Kontrast hebt jedoch Kontinuitäten und Brüche im »apokalyptischen« Denken von damals und heute aufschlussreich hervor.

IV

Im zeichnerischen Werk von Friedrich Dürrenmatt spielt das Motiv der Apokalypse eine bedeutende Rolle. In seinen Kommentaren zu den Bildern, die wie dieses »Apokalypse« betitelt sind, spricht Dürrenmatt von Weltuntergang. Es geht hier um den Untergang des Menschen. Der eigene Tod kann aus einer individuellen, modernen Perspektive als Weltuntergang gedeutet werden. Das apokalyptische Thema wird mit der Beschränktheit der eigenen Zeit, mit dem Vergänglichkeitsmotiv des eigenen Lebensentwurfs assoziiert. Das Bild wirkt stark: Ein Mensch – ein Gesicht, ein Paar starrende Augen und zwei Hände –, obwohl bereits halb in einer dunklen Masse versunken, erhebt sich die Faust gegen den eintreffenden Block. Die dialogische Struktur ist hier nicht innerhalb des Werkes inszeniert, sondern wird erst in der Beziehung zwischen Betrachter und Bild realisiert. Wir können dieses immer wieder anschauen, und es packt

Die gegebene Zeit ist begrenzt

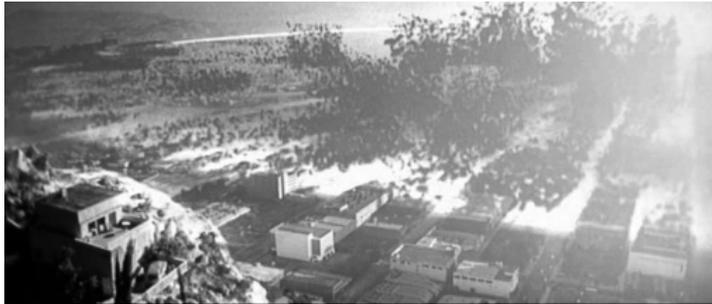


Friedrich Dürrenmatt, Apokalypse III, 1989, Feder, 36 x 50.
© Schweizerische Eidgenossenschaft/Centre Dürrenmatt

uns wegen seiner ungeheuerlichen Dynamik, die rein statisch wiedergegeben wird. Das Ende der Welt als Vergänglichkeit, die den Menschen erdrückt. Die Endlichkeit als die Grenze menschlicher Pläne? Das Bild regt zum Nachdenken an, beantwortet die gestellten Fragen allerdings nicht.

In den genannten Stellen aus dem 4. Esrabuch und der Johannesoffenbarung wird die Frage nach der Begrenztheit menschlicher Zeit mit einer eschatologischen Vision verbunden. Dürrenmatts Bild hingegen reduziert den Gedanken der Apokalypse auf eine individuelle Dimension, identifiziert den Weltuntergang mit dem Tod und hebt somit die Schaltstelle zwischen Gegenwart und Zukunft – in apokalyptischer Terminologie das Gericht – wirkungsvoll hervor.

V



Terminator 2, The Judgment Day, USA 1991, Regie: James Cameron.

Die Faszination für den Übergang zwischen der alten Welt und dem, was danach kommt, prägt die Rezeption der Apokalypse im ausgehenden 20. Jahrhundert. Kein anderes Medium hat sich stärker mit dem Augenblick des Untergangs und dem Gerichtsmotiv auseinandergesetzt als der Film. Beispielsweise spielt in *The Judgment Day* das Ende der Welt, der Untergang menschlicher Zivilisation, die Rolle einer möglichen aber auf jeden Fall abzuwendenden Option im Verlauf der Geschichte und wird als Alptraum zwischen Scharfsinn und Verrücktheit in den Plot eingebunden.⁴ Die Grenzen zwischen Menschen und Maschinen sind verwischt, die zwiespältige Potentialität der Technologie einerseits als Inbegriff von Zivilisation und andererseits als totalen Risikofaktor für das Überleben der Menschheit wird spektakulär inszeniert. Die gegebene Zeit ist auch in dieser Art der Wiederaufnahme von apokalyptischen Zeitmustern begrenzt, ihre Ausdehnung hängt jedoch allein von der Fähigkeit der Guten ab, das Handeln der Bösen vorauszuahnen, um sie zu besiegen. In der filmischen *science fiction* Sprache überlebt die Zeit als Ort der Entfaltung menschlichen Lebens nur, wenn die emotional überlegenen Menschen die technologisch überlegenen Maschinen zerstören. Das apokalyptische Gericht, das von der alten zur neuen Welt überleitet, wird im populären Kino zum immer wieder gespielten Kampf zwischen Gut und Böse, zur Krise, die verschiedene Modelle menschlichen Zusammenlebens einleitet. Die gegebene Zeit, ihre Begrenztheit oder ihre Ausdehnung werden in der *science fiction* Inszenierung apokalyptischer Szenarien zugleich zum Spiegel

⁴ Terminator 2, The Judgment Day, USA 1991, Regie: James Cameron.

der Zerbrechlichkeit und der Ambivalenz, der Gefahr und des positiven Potentials menschlicher Zivilisation. Der Fokus ist diesseitig orientiert, die bewusste Aufnahme apokalyptischer Motive dient vor allem dazu, den Schrecken eines Endes ohne zukünftige/weitere Perspektiven effektiv vor Augen zu führen. Für die Darstellung der Begrenztheit des Lebens werden im, an einem grossen Publikum orientierten, Action-Spektakel Elemente antiker apokalyptischer Semantik auch in der postmodernen Welt weitertradiert.

VI

Die Begrenztheit der gegenwärtigen Zeit/eigenen Lebenszeit stellt einen zentralen Aspekt antiker apokalyptischer Konzepte dar. Ihre Deutung und Charakterisierung ist jedoch variabel. Im 4. Esrabuch ist die Zeit, die den Menschen im Hier und Jetzt zur Verfügung steht, grundsätzlich eine negative: Sünde und Verderben sind hier die Leitmotive. Die Offenbarung durch den Engel, die ebenfalls im Jetzt geschieht, wird als göttliche Mitteilung an die Auserwählten, die über die eschatologische, heilsvolle Zukunft unterrichtet werden, gestaltet. In der Johannesapokalypse ist die Zeit menschlichen Lebens in der Gegenwart stark aufgewertet. Durch die Verkündigung Jesu wird die jetzige Welt zur Dimension von Heil und göttlicher Zuwendung an den Menschen. Die Offenbarung zielt nicht auf die Mitteilung geheimen Wissens, sondern auf die Ermahnung und auf den Trost der Christen, die in einer Gegenwart von Heil und Bedrohung leben. Beide Entwürfe fokussieren die Schaltstelle zwischen der ersten und der zweiten Welt, den Tag des Gerichts, den Übergang zu einer Zukunft vollkommener Gerechtigkeit und Wahrheit. Das Motiv der Zerstörung ist der Vernichtung des Bösen und der Herrlichkeit der heiligen Stadt untergeordnet.

Die zugleich spektakulären und radikalen Beschreibungen des Endes der ersten Welt mit Beben, Feuer und Glut, Tod und Vernichtung, Feuersee und Zähneknirschen haben die Rezeption apokalyptischen Gedankenguts in der christlichen Tradition enorm geprägt. Auch in der postmodernen Zeit werden diese Motive in vielfältiger Weise rezipiert und in religiösen und säkularen Zusammenhängen eingesetzt. In den hier erwähnten zeitgenössischen Beispielen spielt die Idee des Weltuntergangs, und somit der absoluten Begrenztheit des Lebens, die Hauptrolle. Der Blick ist nicht auf die Zukunft gerichtet, sondern auf die Gegenwart, die rückblendend von der potentiellen Zerstörung her belichtet wird. Das Gerichtskonzept als darstelle-

Daria Pezzoli-Olgiati

risches Motiv verleiht der gegebenen Zeit klare Konturen, stellt die Rolle des Menschen in ein dramatisches Licht von negativen und positiven Potentialitäten.

Inhalte und Assoziationen, Verweise und Kontexte im Zusammenhang mit der Begrenztheit der gegebenen Zeit in apokalyptischen Strömungen sind in den westlichen Traditionen viel weniger konstant als ihre semantische Beschaffenheit. Diese wird nun seit Jahrtausenden durch ganz verschiedene religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Kontexte tradiert und mit den theologischen, literarischen und darstellenden Mitteln umgesetzt, die jeweils zur Verfügung stehen. Die Fiktionalität der Zerstörungsszenarien und ihre spektakuläre Seite scheinen viel erträglicher zu sein als die nüchterne Feststellung, dass die menschliche Zeit begrenzt ist. Zeit geben durch Unterhaltung und Nachdenken? Das Erfolgsrezept der Zerstörungsszenarien könnte vielleicht gerade darin liegen.

— Dr. Daria Pezzoli-Olgiati ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Zürich.

Die Zeit der Liebe

Niklaus Peter

Normalerweise hat man Zeit – oder eben keine Zeit. Hat man keine Zeit, so deshalb, weil man sich schon auf Zukünftiges festgelegt hat, weil man dies und jenes schreiben oder tun sollte, was in der Agenda notiert und deshalb gefälligst zu erledigen ist (*spectemur agendo!*).

Hat man Zeit, braucht man sich keine zu nehmen. Hat man eigentlich keine, so nimmt man sich dann doch Zeit für Vanessa oder Roger. Aber bei aller Freundlichkeit schwingt in dieser Grosszügigkeit auch etwas von einer Drohung mit: Ich habe eigentlich keine Zeit, aber für dich nehme ich sie mir. Was Merkur, der Gott des Handels und der Hermeneutik, für einmal kostenfrei so übersetzt: Ich gebe dir von meiner kostbaren Zeit.

Ja, vielen Dank, wirklich sehr nett, vielen Dank! —

Und für mich selbst? Habe ich da Zeit oder muss ich sie mir nehmen? Aber wozu muss ich Zeit für mich selber haben oder gar sie mir nehmen? Und woher nehmen, wenn nicht stehlen?!

Nun habe ich gerade einen Wochenendworkshop in einer evangelischen Tagungsstätte hinter mir, für den ich mir schon lange ein Zeitfenster im Terminkalender reserviert hatte. Thema: *Zeit für mich*, mit dem Untertitel: *Zeitmanagement und Spiritualität*. Mit einem bekannten eurobuddhistischen Autor. Den hätte ich sonst verpasst. Nun aber muss ich das, bei meiner knappen Zeit, im Alltag irgendwie umsetzen. Achtsamkeit. Jedes Körnchen einzeln zerbeißen und geniessen.

Ein Vorschlag meinerseits: Lies ein Gedicht! Das kostet nichts, und es macht Spass, ist auch bei beschränktem Zeitbudget durchaus möglich. Und das Sprachmaterial ist garantiert hochwertiger als dasjenige des Eurobuddhisten. Da weiss man nämlich manchmal nicht so recht, ob er so langsam spricht, weil er wegen einer schweren Geburt eine schwere Zunge hat, oder ob das einfach zum Eurobuddhismus gehört.

Gut, ich nehme mir 15–20 Minuten Zeit für ein Gedicht. Womit soll ich anfangen? Am besten mit Derek Walcott, Nobelpreisträger, Lyriker aus den Westindies. Der Titel des Gedichts lautet: »Love after Love« ...

Niklaus Peter

Gedichte sind Medien des Beisichseins, der Einkehr, der Achtsamkeit, ja der Selbstvergewisserung, auch wenn das nun fast eurobuddhistisch klingt. Ist aber nicht so grundsätzlich gemeint. Man muss damit nicht unbedingt aus dem Rad der Wiedergeburten aussteigen wollen.

Und doch wird es nun fast philosophisch, nicht gerade Wiedergeburt, aber doch Ahnen und so: Gedichtelesen ist eine solitäre Erfahrung, die nicht einsam macht. Denn sie ist immer vermittelt durch Sprache, durch eine Mutter- oder Dichter-Sprache, deren Worte und Sinnstruktur wir von Eltern, Geschwistern, Freunden und Lehrern zugesagt (oder durch Bücher vermittelt bekommen) haben. Worte, in denen Lebenserfahrungen und Einsichten wie Kerne und Samen (einzeln zerbeissen, Achtsamkeit!) weitergegeben werden, die in neuen Köpfen und auf neuen Zungen Gestalt gewonnen haben; Worte, die zugespielt oder auch unverhofft angeweht kommen, in unserem geistigen Humus ihre Wurzeln treiben und ihre Wirkung entfalten.

Das Gedicht von Derek Walcott handelt von dieser eigensten Möglichkeit der Lyrik: der Selbstbegegnung (Deutsche Übersetzung vom Vf.).

Love after Love

The time will come
when, with elation,
you will greet yourself arriving
at your own door, in your own mirror,
and each will smile at the other's welcome,

and say, sit here. Eat.
You will love again the stranger who was your self.
Give wine, give bread. Give back your heart
to itself, to the stranger who has loved you

all your life, whom you ignored
for another, who knows you by heart.
Take down the love letters from the bookshelf,

the photographs, the desperate notes,
peel your own image from the mirror.
Sit. Feast on your life.

Liebe nach Liebe

Die Zeit wird kommen,
wo du, mit Begeisterung,
dich selbst begrüßen wirst
– an der eigenen Türe, im eigenen Spiegel, –
und jeder wird lächeln beim Gruss des andern

und sagen: Setz dich. Iss.

Und jetzt wirst du den Fremdling, dein altes Selbst, wieder
lieb gewinnen. Gib Wein, gib Brot. Gib dein Herz sich selbst
zurück, dem Fremdling, der dich geliebt hat

dein ganzes Leben lang, den du übersehen hast
wegen anderer, der dich inwendig kennt.

Nimm die Liebesbriefe vom Buchbrett,

die Photographien, die verzweifelten Zettel,
löse dein Bild ab vom Spiegel.

Setz dich. Schmause von deinem Leben.

»Love after love« – schon der Titel ist auslegungsbedürftig: »Liebe nach Liebe« kann im Sinne von »Sehnsucht nach«, oder im temporalen Sinne einer zeitlichen Nachordnung genommen werden: »Die Liebe nach allen Erfahrungen der Liebe«. Die erste Strophe scheint die zweite Lesart zu favorisieren, denn die Selbstbegegnung ist, ganz wörtlich, wie eine Rückkehr oder wie die Begrüßung eines alten Freundes in einem ruhiger gewordenen, reifen Leben imaginiert. Hinreissend ist der Doppelsinn des Lächelns, ein ironischer Reflex des Dichters, der dem gar topischen Spiegelbild die Plumpheit nimmt, zugleich aber etwas vom Glück einer überraschenden Wiederbegegnung kommuniziert. Die Geschichte entfaltet sich mit der Einladung an den Tisch, mit den Elementen des Gemeinschaftsmahls Brot (Leben) und Wein (Geist): Die Communion – das Teilen, die Gemeinschaft, der Austausch – kann beginnen.

Und nun die Aufforderung: Gib dein Herz sich selbst zurück! Geben ist seliger denn nehmen. Gib es dem Unbekannten im Spiegel zurück, der dich immer geliebt, den du aber verdrängt, ignoriert hast wegen anderen Lieben (Liebhabern klingt albern, Liebschaften ebenso ...). Das irritiert vielleicht: Ist der Mensch eine Monade, die sich in der Liebe an andere verliert und sich nur in ruhiger Selbstvergewisserung wiederfindet?

Das ist nicht der Fall, sagt mir nun die innere Stimme meines ehemaligen Deutschlehrers, der immer wie Wittgenstein klingt,

wenn er spricht. Man sollte das Gewicht in der Auslegung nicht auf diesen Aspekt legen, sagt er. Vielmehr entspinnt sich alles zwanglos aus dem Bild der Selbstbegegnung. Dieses Selbst wäre doch gar keines geworden ohne die Erfahrung der Liebe, ohne wirkliche Liebesbegegnungen mit anderen Menschen. In den triebhaften wie auch in den sublimierteren Formen der Liebe und der Zweisamkeit kommt es zur gegenseitigen Identifikation, zu Nähe, damit aber auch zur Selbstbegegnung. Hegel hat das in schlichten Worten folgendermassen formuliert: »... das Grundprinzip des empirischen Charakters ist Liebe, die etwas Analoges mit der Vernunft hat, insofern als die Liebe in anderen Menschen sich selbst findet oder vielmehr sich selbst vergessend sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in anderen lebt, empfindet und tätig ist – so wie die Vernunft, als Prinzip allgemein geltender Gesetze, sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt, als Mitbürgerin einer intelligiblen Welt«¹.

Potz Blitz. Echt philosophisch, dieser Typ! Danke für diesen hilfreichen Beitrag! —

Gerne geschehen, ich bin aber noch nicht fertig, sagt die innere Stimme meines Deutschlehrers. —

Gut, dann...

Also: Wenn Liebe gelingt, dann verschwimmen nicht nur die klaren Konturen des Ich und Du für einen glücklichen Augenblick, dann gelingt auch etwas, was bei spielenden Kindern zu beobachten ist: nämlich eine unvermittelte Selbsthabe und wunderbare Vertrautheit mit sich im Medium der Zeitlosigkeit. Derek Walcott fängt in seinem Gedicht etwas von dieser Wiederentdeckung, vom Glück einer ruhigen Selbstbegegnung ein.

Das ist jetzt aber wirklich sehr schön gesagt, vielen Dank. —

Nur noch ein Gedanke, den ich noch loswerden möchte. —

Also gut, werd ihn los:

Die abschliessenden Bilder zeigen noch deutlicher, dass diese Wiederentdeckung und Wiederbegegnung nicht gegen die Liebe zu anderen Menschen gewendet ist: Die vom Buchbord heruntergenommenen und erneut gelesenen Liebesbriefe, die Photographien aus alten Tagen des Glücks, auch die verzweifelten Notate werden jetzt zu Medien der Selbstbegegnung, wie sie es ohne die wirklichen

¹ G.W.F. Hegel, Frühe Schriften, Bd. 1, Frankfurt a.M., 30.

Liebeseerfahrungen, ohne die Begegnungen mit anderen gar nicht sein könnten.

Es macht den Zauber dieses Gedichtes aus, dass es das Glück des Zusichkommens, der abgeklärten Selbstbegegnung im Bild der Wiederbegegnung mit einem anderen Menschen, einer alten Liebe zur Sprache bringt, und so beides zugleich bekräftigt: Eine lichtvolle Spiegelung des Glücks der Selbsterfahrung wie auch des Glücks der Liebe. Dann aber hätte der Titel des Gedichts auch den Sinn von »Sehnsucht nach Liebe«.

*Nochmals vielen Dank! Habe jetzt leider keine Zeit mehr für Selbstbegegnungen und so. Habe jetzt dann gleich noch einen Termin. —
Geht in Ordnung. Also dann auf Wiedersehen.*

— Dr. Niklaus Peter ist Pfarrer am Frauenmünster Zürich.

Musikalische Stille in Ewigkeit?

Stephan Schaeede

Lässt Gott der Musik Zeit? Gibt er ihr Zeit zu allen Zeiten jetzt und in alle Ewigkeit? Prosperierende Veranstaltungspläne, ein opulentes, wenn auch nicht immer gar zu sehr gewagtes Programm der Zürcher Tonhalle, Festivals rund um den See und der gleichen mehr lassen im Verein mit den nicht nur zur Weihnachtszeit wohlvertrauten Darstellungen singender Engel, die zugleich musizieren – mit Trompeten, Leiern und Geigen –, sehr hoffen.

Liest man jedoch in mancherlei Eschatologien nach, so gerät man in's Grübeln. Da vermag Gott der Musik zwar Zeit zu geben, aber nur von der Wiege bis zur Bahre. Danach nämlich, versichern tief sinnige Eschatologen, fallen Raum und Zeit ineinander, konzentrieren sich, werden begrifflich aufgehoben oder eingeholt und ins Zeitlose hinein überholt. Von Musik ist dort keine Rede mehr. Sollte Herder mit seiner restriktiven Auskunft Recht haben, dass »die Musik« lediglich »zur heilsamen Erschütterung des Zwerchfells und zur gesunden Verdauung in einem uninteressierten, rein ästhetischen Gedankenspiele« dienlich sei, wäre dies gut zu verkraften.¹

Allerdings schmerzt die Restriktion der Möglichkeit von Musik auf die Bedingungen der Endlichkeit all jene, die ihr Instrument gern haben. Da mag manch kurzatmig gewordener greiser Oboist auf seine alten Tage es lieber doch noch mit den zu leichten reichlich schrill klingenden Doppelrohren versuchen. Denn im Himmel hat sich's zu Ende musiziert.

Es besteht kein Zweifel. Im Kontext abendländischer Theologie wurde für die Bedingungen der Ewigkeit das Musikrepertoire, wenn nicht ganz aufgehoben, so doch immer wieder empfindlich eingeschränkt. Man beschloss, im Himmel sei kein Platz für Instrumente. So hatte seinerzeit Eric Peterson »im Blick auf seine geliebten Mönchschöre zu behaupten gewagt, daß im Himmel nur Vokalmusik gemacht werde«. Wie Karl Barth augenzwinkernd notiert, hätte Peterson neben Apk 5,8, wo von Harfen die Rede sei, auch Apk 15,2 warnen müssen.² Die Frage aber, ob Instrumentalmusik unter den Bedingungen der Ewigkeit Gottes denkbar ist, oder ob dort nur andere, nicht aber mehr anderes zu existieren vermag, ist die

¹ Vgl. J.G. Herder, *Kalligone. Vom Angenehmen und Schönen*, Teil 1, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 17, Stuttgart/Tübingen 1830, 83.

² Vgl. K. Barth, *KD III/3*, 551.

sehr viel harmlosere im Vergleich zu der Frage, ob sub conditione aeternitatis überhaupt Musik gedacht zu werden vermag. Sie wird nämlich zu einer zentralen Frage der theologischen Bestimmung von Zeit überhaupt.

Diese theologische Bestimmung ist von philosophischen Einflüssen und Denkbemühungen nicht ganz unbelastet. So hatte bereits Platon der Begrenzung zumindest instrumentaler Musikerzeugung nicht erst im Himmel, sondern schon auf Erden viel abgewinnen können, beklagte er sich doch über jene »wackeren Leute[...] ..., welche die Saiten abquälen und prüfen, wobei sie sie auf den Wirbeln foltern«. Platon war darüber hinaus selbst mit jenem theoretischen Musiktreiben der Pythagoreer unzufrieden, die »Zahlenverhältnisse in den gehörten Akkorden« erforschten, »ohne aber zu den eigentlichen Problemen emporzusteigen, welche Zahlen harmonisch« seien, »welche nicht und warum«. Im Reich der harmonischen Zahlen wird nun aber die Musik bei Platon zu einer »göttlichen Sache«³. Musik bewirkt, den »in uns entstandenen unregelmäßigen Umlauf der Seele zu ordnen und mit sich selbst in Einklang zu bringen«, einen Einklang, der »den Bewegungen unserer Seele verwandte Schwingungen in sich schliesst«⁴. Diese Aufstellungen provozieren die Frage, ob Musik in platonischer Denkperspektive auch unter den Bedingungen der Ewigkeit einen Ort zugeschrieben bekommen kann oder ob sie prinzipiell immer nur in Zeitverhältnissen zu sein vermag, die das Ewige abbilden, aber von ihm strikt unterschieden bleiben. Die sogenannte Sphärenmusik spielt jedenfalls noch jenseits des Ewigen. Wie Platon dementsprechend konsequent ausführt, stimmen die Moiren »ihr Lied zum Gesang der Sirenen« zeitbestimmt »an, Lachesis über die Vergangenheit, Klotho über die Gegenwart und Atropos über die Zukunft«, wobei »Lachesis ... von Zeit zu Zeit« die Umdrehungen der Sphären modifiziert.⁵ Platons »Zeit-Ewigkeits-Dialektik« kennzeichnet schliesslich »inmitten« einer »fundamentalen Unterschiedenheit« eine »größtmögliche Annäherung der Zeit an die Ewigkeit«. Wenn aber die »Zeit ... von der Ewigkeit« so profitiert, dass sie es mit »deren Erhabenheit« zu tun bekommt, »zeitlos zu sein«⁶, dann ist es für die Möglichkeit einer Musik unter den Bedingungen der Ewigkeit bei Platon doch wohl eher schlecht bestellt.

³ Vgl. Platon, Res publica VII, 531b-c.

⁴ Vgl. Platon, Timaios 47d.

⁵ Vgl. Platon, Res publica VII, 616a-d.

⁶ Vgl. E. Jünger, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, in: ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 345-353, 347.

Die neutestamentlichen Texte hingegen gehen eindeutig von dieser Möglichkeit aus. Das neue Lied, das Gott nach Apk 5,8 im Himmel von den Ältesten gesungen wird, will ja als solches auch gedacht werden können. Wenn die für Musik konstitutive Weise eines zeitlichen Nacheinanders mit der Bestimmung der Ewigkeit unvereinbar wäre, wird so, wie gesagt, ein zunächst musikalisches zu einem genuin theologischen Problem. Denn es müsste dann gefragt werden: Ist der ewige Gott, eben weil er ewig ist, wesentlich un-musikalisch? Ist er es ganz einfach deshalb, weil er keinen Sinn für Musik haben kann, da doch Musik wesentlich auf zeitliche Prozesse und Abläufe angewiesen ist?

Nicht nur das Neue Testament, sondern auch das Alte Testament protestieren gegen derlei zeitaseptische Ewigkeitsbestimmungen. Amos 5,21 steht wie ein Fels in der eschatologischen Brandung von Raum-Zeitfusionen als *dictum probantium* für ein hervorragendes Gehör Gottes, das von Ewigkeit her geschult zu sein scheint: »Hinweg von mir mit dem Geplärr Eurer Lieder. Das Spiel deiner Harfen will ich nicht hören«.

Da Musik nicht anders denkbar ist als in der Weise einer sehr besonderen Gestaltung von Zeit, wird die Frage in neuer Weise reizvoll, wie Musik unter den Bedingungen der Ewigkeit zu denken ist und wie umgekehrt christliche Theologie, die die biblische Rede von Gesängen im Himmel Ernst nimmt, die Ewigkeit als eine göttliche Freundin der Zeit zu denken hat.

Dafür muss zunächst die spezifische Zeitbestimmtheit von Musik umrissen werden.

I.

Strawinsky hat behauptet, Musik sei im Grunde nichts anderes als eine künstlerische Strukturierung der Zeit.⁷ »Musik ist« wesentlich »Zeit-Kunst«. Jeder einzelne Ton ist durch »Frequenz und Schwingungen und durch seine Dauer bestimmt«, weshalb Zeit zu den Bedingungen der Möglichkeit von Tönen und Klängen gehört, wenngleich Musik nicht einfach, wie Georg Picht behauptet hat, als »rein zeitliches Phänomen« bestimmt werden kann.⁸ Der Schweizer Komponist Klaus Huber, der die »Musikalisierung von Zeit« zu

⁷ Vgl. I. Strawinsky, *Musikalische Poetik*, in: ders., *Leben und Werk – von ihm selbst*, Zürich 1957, 180.

⁸ Vgl. G. Picht, *Grundlinien einer Philosophie der Musik*, in: ders., *Wahrheit, Vernunft Verantwortung*, Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 409–411.

seinem »kompositorischen Hauptanliegen«⁹ gemacht hat, urteilt sogar, Musik sei »die ideale künstlerische Auseinandersetzung mit der Zeit«¹⁰. Musik ist Zeitgestaltung. Deshalb erklingt sie nicht in einen vorgegebenen zeiträumlichen Behälter hinein. Vielmehr stellt sie Zeit dar. Sie tut dies nicht allein durch Rhythmisierungen. Das hat Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher richtig gesehen, wenngleich sein Urteil, »Pauke« sei deswegen musikalisch gesehen »Grenze, Janitscharenmusik« sogar »drüber hinaus und reine Barbarei«, reichlich polemisch ausfällt und der aktuellen Musikedition »Schlagwerk« wenig Freude bereiten dürfte.¹¹ Zur Zeitgestaltung machen Musik Dimensionen wie Ton, Melodie, Zusammenklang, Betonungen, Grossformen und Pausen. Auch der einzelne Klang selbst ist – anders als Pfitzner behauptet hat – auf Zeit angewiesen und wird niemals »als zeitlos, vom Zeitbegriff unabhängig empfunden«¹². Daran ändert auch nichts die Behauptung Dieter Schnebels, Klangereignisse seien »Ein- bzw. Ausschwingvorgänge ... Zeit in statu nascendi«¹³. Mehr noch lässt sich die »Wirklichkeit von Zeit als musikalische Dauer ... nicht ... als eine einfache Reihung/Aneinanderfügung von« kleinsten »Zeit-Einheiten denken«. In die Zeitdauer der eine Komposition konstituierenden Töne kann ihrerseits nochmals eingedrungen werden.¹⁴

Als Zeitgestaltung synthetisiert eine Komposition einen bestimmten Zeitverlauf zu einer Einheit. Die aufeinanderfolgenden Phasen gehören zusammen. »Ein Werk ist nicht der Klang, der jetzt erklingt, sondern als der Zusammenhang von Tonbeziehungen eine zeitliche Einheit, die sich selber über eine bestimmte Dauer erstreckt. Die Gegenwart eines Werkes ist die Gegenwart dieser Einheit. Sie ist also eine Einheit, die eine bestimmte Dauer umgreift«.¹⁵ Gehörte

⁹ Vgl. K. Huber, Von Zeit zu Zeit. Zum Problem kompositorischer Zeit, in: ders., Umgepfügte Zeit. Schriften und Gespräche, hg. von M. Nyffeler, MusikTexte 6, Köln 1999, 67–75, 67.

¹⁰ Vgl. K. Huber, Immanenz reiner Zeit. Die Musik in der Fremde der Gegenwart, in: ders., Umgepfügte Zeit, s. Anm. 9, 22–25, 22.

¹¹ Vgl. F.D.E. Schleiermacher, Ästhetik (1829/25), hg. von T. Lehnerer, Hamburg 1984, 79.

¹² Vgl. H. Pfitzner, Die neue Ästhetik der musikalischen Impotenz. Ein Verwesungssymptom?, München 1920, 37.

¹³ Vgl. D. Schnebel, Kontra-Punkte oder Morphologie der Zeit, in: Denkbare Musik. Schriften 1952–1972, hg. von H.R. Zeller, Köln 1972, 213–230, 219. – E.-M. Houben, Die Aufhebung der Zeit, Stuttgart 1992, 84 folgert aus dieser Behauptung Schnebels merkwürdigerweise: »Daher sind sie [scil. Ereignisse] selber zeitlos. Sie verbrauchen sozusagen keine Zeit«.

¹⁴ Vgl. K. Huber, Von Zeit zu Zeit., s. Anm. 9, 75.

¹⁵ Vgl. G. Hindrichs, Die Schwarzerde der Zeit, unveröffentlichtes MS, 1.

»Eindrucksmomente« ergeben noch nicht das Hören von Musik. Die Musik als Musik hört, wer die »Verlauferscheinungen« übergreifend zusammenhört, so dass im Hören ein gehörtes »Bewegungsbild« entsteht.¹⁶ Dieses Bewegungsbild im Musikhören entsteht nicht in einem distanzierten Überblick, vielmehr ist der Hörende mitten im Bild und hebt im Hören die Zeitordnung des Werkes nicht auf. Er nimmt die Zeitordnung vielmehr als solche in ihrer zeitlichen Bestimmtheit wahr. Um eine klassische Unterscheidung zu bemühen: Im Musikhören sind notwendigerweise zwei Dimensionen zugleich zur Stelle. Zum einen werden die musikalischen Phasen in einem *nunc stans* synthetisierend konzentriert und in einem Hörbild stillgestellt. Zum anderen wird zugleich der Verlauf des *nunc fluens* in der Abfolge von rhythmisierten Zusammenklängen bzw. Tonhöhen realisiert. Diese »dialektische« Einheit von *nunc stans* und *nunc fluens* darf nicht mit dem verwechselt werden, was William James auf den Begriff »phänomenaler Gegenwart« gebracht hat. Die phänomenale Gegenwart umgreift lediglich jene maximal zwölf Sekunden umfassende Zeitspanne, die Menschen wahrnehmungspsychologisch in Form elementarer Erinnerung an unmittelbar Vergangenes und in Form elementarer Voraussicht auf unmittelbar Zukünftiges als unmittelbare Gegenwart erleben können.¹⁷ In der dialektischen Einheit von *nunc fluens* und *nunc stans* ist ein sehr viel weiter ausgreifendes Ineinander von Zeitverlauf und Zeitkonzentration in der Gegenwart konstitutiv. Fällt eines von beiden Dimensionen fort, kann Musik nicht mehr sein.

Der in dieser zweifachen Weise gefasste Verlauf eines Musikstückes ist kontingent. Denn mit dem ersten Klang ist einerseits nicht schon notwendig festgelegt, was folgen muss. Andererseits ist nicht beliebig, was folgt. Das gilt selbst für Kompositionen in sogenannter offener Form. Obwohl in dieser Form der Zeitverlauf möglichst wenig festgelegt ist, stellen sich dennoch funktionale Hörzusammenhänge¹⁸ ein. Musik ist also Zeitdarstellung und -ordnung im Modus kultiviert geformter Kontingenz. Kontingenz ist neben der Einheit von *nunc stans* und *fluens* modale Bedingung der Möglichkeit von Musik.

Musik ist schliesslich auch deshalb zeitgebunden, weil sie nur als »akustische[s] Interaktionsphänomen[...] in Existenz treten« kann.¹⁹

¹⁶ Vgl. E. Kurth, *Musik-Psychologie*, Bern 1947, 251.

¹⁷ Vgl. W. James, *Die Wahrnehmung der Zeit*, in: *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, hg. von W. Ch. Zimmerli, M. Sandbothe, Darmstadt 1993, 31-66.

¹⁸ Vgl. G. Hindrichs, *Schwarzerde der Zeit*, s. Anm. 15, 4.

¹⁹ Vgl. C. Peres, *Raumzeitliche Strukturgleichsamkeiten bildnerischer und musikalischer Werke*, in: T. Böhme (Hg.), *Zeit und Raum in Musik und Bildender Kunst*, Köln u.a. 2000, 9-30, 25.

Sie kommt erst als Kunstform zu sich, wenn es Musizierende und Zuhörende gibt. Hegel hat deswegen geurteilt, die Musik sei der »eigentliche[...] Mittelpunkt derjenigen Darstellung, die sich das Subjektive als solches sowohl zum Inhalte als auch zur Form nimmt, ... doch in ihrer Objektivität selber *subjektiv* bleibt, d.h. nicht ... die Äußerung, zu der sie sich entschließt, für sich frei werden und zu einer in sich ruhig bestehenden Existenz kommen läßt, sondern dieselbe als Objektivität aufhebt und dem Äußeren nicht gestattet, als Äußeres sich uns gegenüber ein festes Dasein anzueignen.«²⁰ Deshalb war für Hegel Musik eine defizitäre Kunstform. Am Ende ist aber gerade diese Angewiesenheit von Musik auf die Interdependenz von Musizierenden und Hörenden kein Defizit, sondern ihre entscheidende Stärke, weil sie sich wie kaum eine andere Kunst »dagegen wehrt, [das Andere] auf seine Vorhandenheit zu fixieren«²¹. Diese Interdependenz zwischen Musizierenden und Hörenden ist mit der anderen, der Interdependenz der Klänge in der Zeit für Musik konstitutiv. In dieser Weise schliesst Musik, »während sie erklingt, ... eine Gemeinschaft von Menschen ... in der Gleichzeitigkeit einer gerichteten Bewegung des Geistes«²² zusammen.

Weil das so ist, stellt Musik eine Zeit dar, die sich niemals gleichgültig gegenüber Lebenszeit verhält. Musikalische Zeitdarstellung ist zugleich immer Darstellung von Lebenszeit: Ohne Lebenszeit gibt es keine Musik. Das bedeutet nun nicht, dass Musik ausschliesslich durch Lebenszeit fundiert wäre. Auch für Musik gilt, was Michael Theunissen auf den Klappentext seiner »Negativen Theologie der Zeit« notiert hat: »Auf jeden Fall kommt erst die Zeit und dann das, was wir mit ihr machen«. Eine der Zeitpointen von Musik ist deshalb die, dass sie das Verhältnis zwischen der Zeit, die zuerst kommt, und dem, was wir aus ihr machen, gestaltet. Leicht gewendet bedeutet das: Musik gestaltet das Verhältnis von chronometrischer Zeit (*temps mesuré*) und Erlebniszeit (*temps vécu* bzw. *temps duree*)²³. Sie partizipiert damit an einem »grundlegende[n] Rätsel der Zeit«²⁴. Je nach Hörer und Komposition dehnt oder konzentriert sich nämlich Erlebniszeit bei gleicher kalkulierbarer Zeit. Karl Heinz Stockhausen ist sogar so weit gegangen zu behaupten, »die Erlebniszeit« sei »zunächst unabhängig vom gemessenen Tempo ... und von der Geschwindigkeit

²⁰ Vgl. G.F.W. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1970, 133.

²¹ Vgl. M. Theunissen, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a.M. 1991, 295.

²² Vgl. K. Huber, Immanenz reiner Zeit, s. Anm. 10, 25.

²³ Vgl. zum Verhältnis von chronometrischer und Erlebniszeit die Arbeiten von Bergson.

²⁴ Vgl. K. Huber, Von Zeit zu Zeit, s. Anm. 9, 68.

der aufeinanderfolgenden Vorgänge«²⁵. Dabei arbeitet Stockhausen heraus, dass »Überraschungsmomente«, Neues im musikalischen Ablauf für Musik konstitutiv sind. Ohne überraschend Neues stirbt das Hören ab. Allerdings beansprucht zugleich eine höhere »zeitliche Dichte unerwarteter Veränderungen« mehr Zeit »für das Erfassen der Vorgänge«. Ein »großes Überraschungsmoment« erfordert »immer, daß wir eine Zeitlang eine gewisse Folgerichtigkeit im Ablauf erlebt haben«²⁶. Ein »Zuviel an Entsprechungen und ›Wiederholungen« und ein »Zuviel an ›Kontrasten«²⁷ verdirbt die Erlebniszeit. Musikalisch erfüllte Erlebniszeit zehrt also vom Überraschenden im Verlässlichen bzw. von der richtigen Balance zwischen Kontrasten und Folgerichtigem. Das ist eine Beobachtung, die eine theologische Reflexion der Möglichkeit von Musik unter den Bedingungen der Ewigkeit beherzigen muss.

Würde das in der theologischen Tradition beherzigt und gesehen? Bevor das geprüft wird (III.), sei eine typisch abendländische Musikkulturkontroverse, nämlich das Gegeneinander einer kantischen Reserve und einer romantischen Emphase in dieser Sache umrissen.

II.

Für Immanuel Kant hat Musik als Zeitkunst keineswegs ewigkeiterschliessendes Potential. Unter den schönen Künsten weist er ihr vielmehr »den untersten ... Platz« zu, weil sie »bloß mit Empfindungen spielt«. Wohl nicht einmal über den Theorieweg der zeit-mathematisch ordnenden Kraft der Musik hätte man ihn zu einem anderen Urteil bewegen können. Kant attestiert der Musik, man könne mit ihr von »Empfindungen« bestenfalls zu »unbestimmten Ideen« vordringen. Ob an dieser defätistischen Einschätzung eine mediocre stadtpfeifende Strassenmusik zu Königsberg Schuld gewesen sein könnte, diese Frage sei der Kantforschung übergeben. Offenbar ist Musik Kant geradezu lästig. Ihn stört jener unentrinnbar lautstarke »Mangel der Urbanität«, mit welcher Musik akustisch wie ein »parfümiertes Schnupftuch ... alle um und neben sich wider ihren Willen ... nötigt, wenn sie atmen wollen, zugleich mit zu genießen«, und so

²⁵ Vgl. K. Stockhausen, Struktur und Erlebniszeit, in: ders., Texte zur elektronischen und instrumentalen Musik, Bd. 1, Köln 1963, 86-98, 87.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. ebd., 98.

ihren »Einfluß weiter, als man ihn verlangt« ausbreitet.²⁸ Musik steht hier für die Aufdringlichkeit schlechter Unendlichkeit, nicht jedoch für die Sehnsucht nach Verewigung gut.

Solch reservierter Haltung haben Romantiker in überschwenglichem Pathos entgegengesetzt, Musik sei »wie Bürge, Seelenton einer Sprache, die die Himmelsgeister reden, die die Allmacht ... in Erz und Holz und Saiten hineingelegt« habe. In Musik bekomme man es noch einmal in ganz anderer Weise als in der Malerei mit Gott zu tun: »In Farbenglanz ist dir der Ew'ge nah, / ... Du siehst, ergreifst, dann flieht er deinem Blick, / ... Entfernter noch, um mehr gesucht zu sein, Verbarg er in die Töne sich hinein; / Doch freut es ihn, sich freier dort zu regen, / Bestimmt're Lieb kömmt dir von dort entgegen.«²⁹ Und Karl Wilhelm Ferdinand Solger hat in seiner Ästhetik gar behauptet, Musik könne »in die Gegenwart des Ewigen ... versetzen«³⁰. Wie kommen in diesem Gegensatz von Skepsis und Emphase prominente Stimmen der abendländischen theologischen Tradition zu stehen?

III.

Zunächst einmal tendiert die theologische Tradition dazu, Musik als Zeitkunst einen hohen Rang einzuräumen. Psalmengesänge sind für Ambrosius Abbilder von Engelsgesängen.³¹ Und sein Schüler Augustinus hat diesen eher erbaulichen Hinweis zeittheoretisch fundiert. Musik sei als »klingende Zahlen« zu begreifen. Als solche seien diese Zahlen per definitionem körperlich. Sie rührten jedoch von einer höchsten ewigen Herrschaft der Zahlen und der Ordnung her.³² Der mathematisch ambitionierte Zugang bleibt über Jahrhunderte hinweg stabil. Die unmathematische Zeit-Bemerkung eines Johannes de Fonte, Musik sei rekreierender Zeitvertreib, bleibt ein Nebengedanke.³³ Cassiodor versichert, Himmel und Erde

²⁸ Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, B220–222.

²⁹ Vgl. W. H. Wackenroder/L. Tieck, Phantasien über die Kunst, hg. von W. Nehring, Stuttgart 1983, 98f.

³⁰ Vgl. K.W.F. Solger, Vorlesungen über Ästhetik, hg. von K.W. Heyse (1829), ND, Darmstadt 1973, 341.

³¹ Vgl. Ambrosius, Enarrationes in XII psalmos davidicos, Praefatio.

³² Vgl. Augustinus, De musica VI: ... sonantes numeri, qui certe corporei sunt ... ab illo summo atque aeterno principatu numerorum et similitudinis ... et ordinis veniunt ...

³³ Vgl. Johannes de Fontes, Auctoritates XV. Sententia 138: Musica valet ad deductionem temporis et delectationem sive recreationem ...

könnten nicht ohne Musik seien, hätte doch schon Pythagoras bezeugt, die Welt sei durch Musik gegründet und könne durch sie begleitet werden. Auf diese Weise sei Musik wesentlich in Religion eingebunden.³⁴ Hugo von Sankt Viktor attestiert der Musik als mathematischer Disziplin wesentlich von Proportionen zu handeln.³⁵ Raimundus Lullus begreift Musik als eine auf Klang bezogene Zahl, die eine Vielzahl von Stimmen auf die Übereinstimmung in einen Gesang hin ordnet.³⁶ Und Adam von Fulda behauptet, die Musik der Menschen verweise in »ihrem zeitlichen Verklingen auf die ewige Musik Gottes und des Himmels«, was sie zu einer fortwährenden »Meditation über den Tod« werden lasse.³⁷ Diese Bestimmungen haben gemeinsam, dass sie bei aller Analogiefähigkeit von Musik deren Bindung an endliche Zeitrelationen behaupten. Erst da, wo die Musik selbst zur Metapher wird, wird sie als ewige oder immerwährende Musik gedacht. So urteilt Rupert von Deutz reichlich symbolkitschig, der Sohn Gottes habe »als vollkommenes Lob und immerwährende Musik ... die Zither der Menschheit angenommen und ... durch den Ruhm seiner Auferstehung einen unzerstörbaren Psalter geschaffen«³⁸. Damit nicht genug. Rupert kann auch die Kirche als Musikinstrument Christi begreifen.³⁹ Ja er kann bisweilen sogar behaupten, die ganze Welt sei ein Instrument, das Gott zu loben vermag, sei eine Komposition, der Christus als das Licht der Menschen Leben einhauche.⁴⁰

³⁴ Vgl. Cassiodor, *Institutiones* II,5,2: ... caelum quoque et terra ... non sunt sine musica disciplina; nam Pythagoras hunc mundum per musicam conditum et gubernari posse testatur ... In ipsa quoque religione valde permixta est ...

³⁵ Vgl. Hugo von St. Viktor, *Didascalion de studio legendi* VI: mathematica diuiditur in quattuor scientias ... secunda est musica, que tractat de proportione, id est de quantitate discreta ad aliquid ...

³⁶ Vgl. Raimundus Lullus, *Lectura artis* (Op. 112) VI mit *Ars brevis* (op. 126) X: Musica [est] de numero relato ad sonos ... inuenta ad ordinandum multas uoces, concordantes in uno cantu ...

³⁷ Vgl. Adam von Fulda, *De musica*, in: *Scriptores ecclesiastici de musica sacra 1784*; ND 1963, Bd. 3, 335b.

³⁸ Vgl. Rupert von Deutz, *Liber de diuinis officiis* IV: dei filius perfecta laus et sempiterna musica ... citharam nostrae humanitatis assumpsit ... rursus per gloriam resurrectionis reformauit et inuiolabile psalterium fecit ...

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. Rupert von Deutz, *Commentaria in euangelium in Iohannis* I, 16: ... quemadmodum natura musicae in anima musici uita est quam in instrumento ars imitata est sic totius mundi compositio qui ut dictum est diuinae laudis instrumentum est priusquam fieret in hoc uerbo uita erat de qua et subditur: et uita erat lux hominum.

Verblüffenderweise wird nirgends systematisch entfaltet, wie Musik unter den Bedingungen der Ewigkeit gedacht werden können soll. Dass es eine »ewige Musik Gottes« gebe, wird lediglich behauptet, aber nicht weiter begründet. Daran ändert nichts, dass die mittelalterliche Theologie den neupythagoreischen und neuplatonischen Gedanken der Sphären-Musik positiv aufgenommen hat. Die Überlieferungslinie prägte hier unter anderem der Chalcidiuskommentar von Platons *Timaeus*.⁴¹ So sehr diese Sphären himmlisch sein mögen; mit dem Himmel Gottes sind sie nicht gleichzusetzen. Und so ist bezeichnend, dass man nach der Wendung *musica aeterna* in der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie wie nach einer Nadel im Heuhaufen suchen muss.⁴² Von »ewiger Musik« schlechthin ist so gut wie niemals die Rede. Auch eine *musica caelestis* macht kaum in der christlichen Theologie⁴³, stark jedoch in einer kosmologischen Weltseelenspekulation Furore, wo behauptet wird, jene Musik hauche der himmlischen Seele allererst ihr Leben ein.⁴⁴

Anders liegen die Dinge bei der musikalischen Gattung des Gesangs. Man hatte nämlich in Psalm 89,2 gelesen, dass die Gnade Gottes in Ewigkeit besungen werde. Das wird zitiert und vielfach auch für das Leben nach dem Tode behauptet.⁴⁵ Eine entsprechende musikalische Ewigkeitstheorie für den Gesang bleibt jedoch aus. Sie bleibt noch lange aus.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher kann sich überhaupt nicht mit Versuchen anfreunden, die Ewigkeit Gottes als eine »auf die Zeit angewendete Unendlichkeit« zu begreifen. Ebenso wenig dürfe die »Ewigkeit« in poetischer Berufung auf Psalm 90,2 »als Sein vor allem Zeitlichen« bestimmt werden. Demgegenüber müsse die »göttliche

⁴¹ Vgl. Chalcidius, *Commentarius in Platonis Timaeum* II, 228.

⁴² Gerade einmal eine Fundstelle an nicht gerade prominenter Stelle kann hier geboten werden. Vgl. Claudianus Mamertus, *De statu animae* I,8: *Ecce habes omnigenium corpus ex omnibus elementis in fabricam corporis humani aeternae illius musicae uix cogitabilibus modis atque harmoniae ratione permixtum.*

⁴³ Zu den raren Belegen zählen Cassiodor, *Variarum libri duodecim* II, epist. 40 und Rupert von Deutz, *Commentaria in Canticum canticorum* III.

⁴⁴ Vgl. etwa Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis* II,3: *iure igitur musica capitur omne quod vivit quia caelestis anima, qua animatur universitas, originem sumpsit ex musica.*

⁴⁵ Vgl. Augustinus, *De civitate* Die XXII,30 mit Hieronymus, *Tratatum in psalmos series altera*, Psalmus 88,2; Cassiodorus, *Expositio psalmorum* Psalmus 88,2, Bernhard von Clairvaux, *Sermo de misericordiis* I, *Opera omnia* Bd. 6,1, 40 und Rupert von Deutz, *Commentarium in Apocalypsim Iohannis apostoli* X,19 u.ä.

Ursächlichkeit ... vollkommen zeitlos gedacht werden«⁴⁶. Bildlich werde dies erreicht, »indem man die zeitlichen Gegensätze des Vor und Nach ... in Beziehung auf Gott durch Gleichsetzung aufhebt«. Schleiermacher will nicht »nur die Schranken der Zeit«, sondern auch »die Zeit selbst für Gott aufheben«⁴⁷. In diesem »Gegensatz zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit« müssen die Engelschöre, so lange sie nicht in einem thomanischen aevum verweilen⁴⁸, wohl oder übel immer schon verstummt sein. Das Lehrstück »Von der ewigen Seligkeit« zeugt entsprechend von klügsten Aporien. Lediglich für das »gegenwärtige Leben« lassen sich »künstlerische[...] Darstellungen des Gottesbewußtseins« ausmachen. Korrespondierendes für »einen schlechthin vollkommenen« Lebenszustand könne nicht konsistent gedacht werden.⁴⁹

Über hohe Attraktivität für die Theologie verfügt nun das parmenideische Seinsbestimmungen transformierende »plotinische Verständnis der Ewigkeit« mit seinem »Gedanke[n] der *Konzentration* der Vielfalt des Vielen im Einen«⁵⁰. Plotins Gedanke wiederum führt über Boethius vermittelt bei Thomas von Aquin zu der Formel, die Ewigkeit Gottes schliesse alle Zeiten ein. Leider denkt Thomas diese Integration der Zeitbestimmungen in Gottes Ewigkeit so, dass er Bewegung ausschliesst.⁵¹ Bewegungslose Musik ist jedoch die längste Zeit Musik gewesen. Zwar machen Theologen wie Karl Barth und Wolfhart Pannenberg noch überzeugender als Paul Althaus geltend, dass Ewigkeit weder als »Jenseits der Zeitlichkeit« noch als Zeitlosigkeit bestimmt werden könne, sondern trinitarisch zu begründen sei.⁵² Von dieser programmatischen Intuition hin zur Denkbarkeit von Musik unter den Bedingungen der Ewigkeit ist es jedoch ein weiter Weg.

Auch Joachim Ringleben denkt Ewigkeit von Gott her, begreift sie aber als »Zeitüberlegenheit«⁵³, und zwar so, dass das ewige Leben »Umkehrung« der Zeit und »unsere Zukunft im ewigen Leben ... unsere Vergangenheit« sei. Zeitliche Fortsetzungen seien ausgeschlossen. Das Leben komme vielmehr zu dem, »was (>dann<) immer schon war

⁴⁶ Vgl. F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §52,1, hg. von M. Redeker, Bd. 1, Berlin 1960, 267f.

⁴⁷ Vgl. ebd., §52,2, 270.

⁴⁸ Vgl. hierzu Thomas von Aquin, *Summa theologiae* q. 10 a. 5.

⁴⁹ Vgl. F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §165,1, s. Anm. 46, 438.

⁵⁰ Vgl. E. Jüngel, *Ewigkeit*, s. Anm. 6, 349.

⁵¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q. 10 a. 2 ad 4. vgl. mit I q. 10 a. 4 ad 2.

⁵² Vgl. E. Jüngel, *Ewigkeit*, s. Anm. 6, 349.

⁵³ Vgl. ebd., 49.

und ist«. Das Neue sei dann »nur unser (schon gelebtes) Leben im Modus seiner ewigen Lebendigkeit«⁵⁴. Es bleibe »ewig Gegenwart übrig«⁵⁵. In dieser Gegenwart sei das verewigte Geschöpf ausschließlich mit einem »ständigen Übergehen in Gott und in liebender Hingabe an ihn« beschäftigt.⁵⁶ Da drängt sich die Frage auf: Wo bleibt in dieser Ewigkeit der Sinn für die Mitgeschöpfe? Hier scheinen nur noch allein auf Gott ausgerichtete Solosonaten und -gesänge gedacht zu werden. Und es dürfte sich aufgrund der von Ringleben behaupteten Umkehrung allein um schon gespielte Kompositionen handeln, um ewig aufgefrischte musikalische Erinnerungen also, wenn nicht gar das Geschöpf am Ende aufgrund der Verabsolutierung der »übriggebliebenen« Gegenwart sowieso zur musealmusikalischer Stille genötigt wird. Anders verfährt Eberhard Jüngel. Auch er setzt auf eine trinitarisch begründete Bestimmung des Ewigkeitsbegriffes und macht nun geltend, als intensiv selbstbezügliches und sich konzentrierendes Leben sei Gottes trinitarische Existenz ewig.⁵⁷ Dabei sei entscheidend, dass bei einem »Verständnis der Ewigkeit als simul tota possessio temporum ... die Differenz von Herkunft, Gegenwart und Zukunft nicht« verloren gehe. Die Ewigkeit sei eine »Zeit und Raum in sich einschließende« Vollzugsform Gottes, die Jüngel dann aber von dem »die Schöpfung kennzeichnende[n] Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« unterscheidet.⁵⁸ Wenn sich diese vorerst programmatisch notierten Thesen systematisch entfalten liessen, wäre ein entscheidender Schritt zur Denkbarekeit von Musik unter den Bedingungen der Ewigkeit geleistet. Allerdings wäre dann zugleich aus musikalischer Perspektive das simul kritisch in der Weise zu bearbeiten, dass es ein im Beieinander gedachtes Nacheinander nach wie vor geben können muss. Dementsprechend sind die nach Jüngel Gottes Ewigkeit charakterisierenden Merkmale der Beständigkeit, Dauer und Treue auszulegen. Jedenfalls darf die »schöpferische Verewigung des menschlichen Lebens«⁵⁹ nicht die Zeitmodi, die dieses Leben als geschöpfliches Leben ausweist, im Simultanen zusammenfallen lassen. Denn sonst bleibt wirklich nichts als eine Stille, die immerhin musikalisch qualifiziert sein mag, selbst jedoch nicht mehr Musik und Gesang ist.

⁵⁴ J. Ringleben, Gott und das ewige Leben, in: Die Zukunft der Erlösung, hg. von K. Stock, Gütersloh 1994, 49-87, 51, 54 und 56.

⁵⁵ Vgl. ebd., 52.

⁵⁶ Vgl. ebd., 68.

⁵⁷ Vgl. E. Jüngel, Ewigkeit, s. Anm. 6, 349.

⁵⁸ Vgl. ebd., 350.

⁵⁹ Vgl. ebd., 351.353.

Genau deshalb sollte eine theologisch ambitionierte Musikbetrachtung Musik auch nicht, wie von katholischer Seite aus empfohlen worden ist, als »Brücke ins Schweigen«⁶⁰ begreifen. Musik darf nicht auf eine wichtige Form nur einer endlichen diesseitigen »Gegenwartskultur« verkürzt werden, die auf eine »angebliche Überzeitlichkeit« trifft. »Jenseits des Worts« »leuchtet« sicher nicht »das Schweigen«⁶¹, ist doch, so beredt bisweilen Schweigen sein mag, am Ende »die Sprachlosigkeit ... das Schlimmste«⁶². Auch unter den Bedingungen der Ewigkeit teilt Musik das Geheimnis des Gesprächs, im gegenwärtigen Augenblick, was war und kommt, nicht zu vereinnahmen, aber beieinander zu haben. Der möglichen Stärke »kontemplativen Schweigens« zum Trotz, das so mancher Quasselei und allerlei musikalischem Reizklimbim wohltuende Grenzen setzen mag, wäre es doch unverständlich und etwa dem im Johannesprolog dokumentierten Verständnis von Gott völlig fremd, wenn Gottes Geistesgegenwart nur hier und jetzt Menschen singen und reden, sie aber in der Ewigkeit endgültig verstummen liesse.⁶³ Eine solche musikalische Stille der Ewigkeit ist aus theologischen Gründen zu bestreiten.

IV.

Nun gibt es unter den Musikern und Musiktheoretikern durchaus Persönlichkeiten, die Sinn für die Frage von Musik unter den Bedingungen der Ewigkeit haben. Wie haben sie sich der Herausforderung sozusagen von der anderen Seite der Fragestellung, nämlich vom Nachdenken über Musik her angenähert?

Kurz gesagt: Ihre Annäherungen bleiben schwierig oder sind sogar hochproblematisch. Von Musik kann schon einmal auf keinen Fall mehr die Rede sein, wenn gilt, was der kluge Greis Gurnemanz im ersten Aufzug von Wagners Parsifal auf dem Weg zur Gralsburg behauptet: »Zum Raum wird hier die Zeit«.⁶⁴ Das ist »mystisches« Gaukelspiel, das Gralreisende glauben mögen, aber mit der Ewigkeit Gottes nichts zu schaffen hat.

⁶⁰ Vgl. Th. Eicker, *Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige*, Paderborn u.a. 2004, 231.

⁶¹ Vgl. F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. ⁵1996, 426.

⁶² Vgl. B. Glaetzner, *In Eigener Sache. Zwanzig Jahre Gruppe Neue Musik*, in: *MusikTexte. Zeitschrift für Neue Musik* 37, 1990, 61.

⁶³ Gegen Th. Eicker, *Einsäen*, s. Anm. 60, 333.

⁶⁴ Vgl. Parsifal, Erster Aufzug.

Denn wenn Gott im himmlischen Politeuma von Ewigkeit zu Ewigkeit gelobt werden können soll, dann muss er für seine singenden Geschöpfe auch die entsprechenden Bedingungen bereit stellen. Dann muss anders, als Olivier Messiaen behauptet hat, um Gott zu erkennen, nicht ein »Sprung aus der Zeit vorausgesetzt« werden, auf den »die Musik ... vorbereiten kann, als Bild, Widerschein und Symbol«⁶⁵. Dann ist Messiaens Quatuor pour la fin du temps zwar eine beeindruckende Auseinandersetzung mit einem theologischen Problem; aber gerade in der behaupteten Gleichsetzung von »Entwicklungslosigkeit« und Ewigkeit als »Ende der Begriffe von Vergangenheit und Zukunft«⁶⁶ bleibt das mit dieser Komposition verknüpfte musikalische Theorieprogramm theologisch hochproblematisch. Nun sind Messiaens Mitteilungen auf dem Hintergrund etwa folgender Überlegungen zu lesen: »Der Musiker besitzt eine geheimnisvolle Macht ... als ob er spazieren ginge durch verschiedene Punkte der Zeitdauer, oder als ob er Zukunft ansammelte, indem er sich der Vergangenheit zuwendet, wobei seine Erinnerung an die Vergangenheit sich in Erinnerung an die Zukunft verwandelt«.⁶⁷ Solche geistreichen Reflexionen verdanken sich den Möglichkeiten der Musik, Tonfolgen vorwärts und rückwärts spielen zu können, verdanken sich Formelementen, wie dem Krebs, die ein Vorwärts invertieren. Nur wird diese Inversion weiterhin als Fortgang gehört⁶⁸, wengleich die Richtung »der musikalischen Zeit« zum Anfang zurückweist. Das ist entscheidend. Musik ist bleibend angewiesen auf Fortgang und Entwicklung, kann aber im Fortgang Gewesenes neu entfalten, aufgreifen und umwenden.

Schwierig bleibt auch Sergiu Celebidaches Mitteilung, die Zeit verschwinde beim geglückten Hören selbst eines Liedes wie »Hänschen klein«. Solches Hören lasse »das Stück außer der Zeit« sein.⁶⁹ Diesen Zustand hörender konzentrierter Selbstvergessenheit mag zugleich in eine Art Erlebniszeit hineinführen, die vergessen lässt, wie Zeit vergeht. Aber ausser der Zeit ist dieses hörende Verweilen in einem Lied, einer Komposition oder einem Song, der zu Herzen geht, gerade nicht. Vielmehr erzeugt es eine neu qualifizierte Erlebniszeit. Und schliesslich dürfte schon Ernst Krenek 1936 die Pointe christlicher Eschatologie genialisch verfehlt haben, als er

⁶⁵ Vgl. O. Messiaen, zitiert nach Th. Eicker, Einsäen, s. Anm. 60, 5.

⁶⁶ Vgl. A. Goléa, Rencontres avec Olivier Messiaen, Paris 1960, 64.

⁶⁷ O. Messiaen, Rede anlässlich der Verleihung des Praemium Erasmium am 25. Juni 1971 in Amsterdam, in: A. Rößler, Beiträge zur geistigen Welt Olivier Messiaens, Duisburg 1984, 42f.

⁶⁸ Vgl. C. Peres, Strukturgleichheiten, s. Anm. 19, 19f.

⁶⁹ Vgl. S. Celebidache, hg. von K.R. Müller u.a., Bergisch Gladbach 1992, 77.

behauptete, »in dem Widerspruch gegen den Zeitablauf, der in der Idee der Rückläufigkeit seinen Ausdruck findet«, liege ein charakteristisches »Moment der neuen Musik beschlossen: ihre Beziehung zur Unendlichkeit, ihre eschatologische Farbe«⁷⁰. Was aber ist angesichts dieser problematischen Aufstellungen dann zu sagen?

V.

Von Mozart ist überliefert, dass ihm seine Kompositionen in Form einer Kugel vor Augen standen – alles konzentriert ineinander und beieinander. Mozart berichtet, er habe das, was da streng beieinander war, auf die Notenlinien ausgezogen und in die Systeme hineinfaltet. Die Metapher von der Kugel fällt auffällig mit jener uralten parmenideischen Bestimmung des Seins zusammen, die dann später von Plotin über Boethius in die christliche Begriffsbestimmung von Ewigkeit einging.

Im Kopf des Komponisten Mozart scheint der Konzentrationsvorgang, der in der einheitsbildenden zeitsynthetisierenden Kraft der Musik selbst liegt, derart gesteigert zu sein, dass Raum und Zeit streng beieinander sind. Genauer: Sie scheinen von vornherein in dieser konzentrierten Form vorgelegen zu haben. Am Anfang war die Kompositionskugel zur Stelle. Mozart hat sie nicht erst durch Intensivierung herstellen müssen. Und man mag gerade in den an Kompaktheit kaum zu überbietenden Kompositionen Anton Weberns eine ins Werk gesetzte strukturelle Annäherung an diese Vorstellung der Konstellationen im Kompositionskopf Mozarts entdecken. Webern hat »auf einem kurzen Zeitintervall einen ungeheuren Inhalt aufgenommen. Schönbergs Erklärung der Struktur eines kurzen Stückes als einer kondensierten Form ist geradezu ideal für Weberns subjektiven Zeitbegriff«⁷¹. Man hat deshalb auch von einer »Verdichtung der« musikalischen Gedanken, »deren Zusammenballung auf engstem Raum« gesprochen.⁷² Unter den Bedingungen der Endlichkeit können solche verdichteten Zusammenhänge jedoch provozieren, dass »Faßlichkeit ... in

⁷⁰ Vgl. E. Krenek, *Über neue Musik. Sechs Vorlesungen zur Einführung in die theoretischen Grundlagen*, Wien 1937, 88f.

⁷¹ Vgl. F. Geissler, *Weberns Eigenzeit*: in: *Musik-Konzepte. Sonderband Anton von Webern II*, München 1986, 6.

⁷² Vgl. E.-M. Houben, *Aufhebung der Zeit*, s. Anm. 13, 92 in Auseinandersetzung mit A. Webern, *Der Weg zur Neuen Musik*, hg. von W. Reich, Wien 1960, 18.

Unfaßlichkeit« umschlägt.⁷³ Diese Verdichtungen sind also ebenso wenig näherungsweise Verewigungen von Musik wie das Gegenteil der Annäherung an eine klangliche »Raumzerdehnung« etwa durch den (potentiell) »unendlichen Klang[...]« einer Orgel, deren Töne »nach dem Einschalten des Gebläses ... beliebig lang ausgehalten werden« können.⁷⁴ Letzteres wäre nur eine Annäherung an chronischchronologische immerwährende Zeitlichkeit.

Was aber spricht grundsätzlich gegen die Metapher von der Kugel als Verewigungsweise von Musik? Dagegen spricht allein schon der Umstand, dass Musik in der Weise dieser »Kugel« in der Imaginationskraft des Komponierenden niemals bereits zu sich selbst gekommen ist. Erst indem sie in der Gemeinschaft von Musizierenden und Zuhörenden gespielt wird, kommt sie zu sich selbst. Sie zehrt davon, dass die weiter oben benannte Dialektik von nunc stans und nunc fluens bewahrt bleibt. Daran ändert nichts, wenn diese Dialektik unter den Bedingungen der Ewigkeit zu einer noch einmal ganz anderen Intensität und Konzentration verdichtet wird.

Das bedeutet aber, dass allen intelligenten Einwänden Schleiermachers zum Trotz⁷⁵ ein ewiger Identitätsgewinn und so ein auch weiterhin unendlicher Zugewinn an Lebensreichtum behauptet werden muss – von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wenn die christliche Metaphorik also wagt, von Musik im Himmel, von Gesängen dort zu reden, dann muss auch gewagt werden, zu sagen, dass dort die der Musik als Zeitkunst eingeschriebene Ausrichtung und »selige Sehnsucht« fortbesteht.

Musik ist und bleibt dann in Ewigkeit gerichtet, ist und bleibt auf etwas aus, vermag Ausstehendes im Erfüllten, und Bereicherung, die immerzu lebenshungrig macht, zur Darstellung zu bringen. Die ästhetische Erfahrung von Musik verweilt dann in einer »Gegenwart«, die im Aufbruch bleibt, gerade auch unter den Bedingungen der Ewigkeit. Sie führt das Leben eines Menschen nicht in ein »zeitüberwindendes Verweilen«⁷⁶, in eine Freiheit von der Zeit, sondern in eine ewige Freiheit in der Zeit, die sich an der Musik implementierten bezwingenden Nötigung freut, »weiterzugehen, ein Neues zu werden, sich zu entwickeln«⁷⁷. Es gibt gerade auch im Himmel

⁷³ Vgl. ebd., 92.

⁷⁴ Vgl. E.-M. Houben, *Aufhebung der Zeit*, s. Anm. 13, 168 mit 178.

⁷⁵ Vgl. F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §165, Bd. 2, s. Anm. 46, 434–437.

⁷⁶ So M. Theunissen, *Negative Theologie*, s. Anm. 21, 296.

⁷⁷ Vgl. Th. W. Adorno, *Strawinsky. Ein dialektisches Bild*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Frankfurt a.M. 1997, 386.

Überraschendes im Verlässlichen, Kontraste im Folgerichtigen und so eine auf Dauer gestellte selige Kontingenz. Musik ist dann niemals, wie Kant monierte, aufdringlich, sondern eindringlich und sich eben darin treu.

Eben deshalb darf bezweifelt werden, dass sich das, was sich hier und jetzt in der Zeit erstreckt, dermaleinst zu raumzeitlich gedrängten Kugeln konzentrieren und intensivieren muss. Man stelle sich vor: ein Himmel voller Mozart-kugeln! Oder bescheidener und realistischer wäre dem Köchelverzeichnis zufolge immerhin mit einem ewigen Kugelhagel von zumindest 626 Mozartkugeln zu rechnen. Diese dürften freilich kaum am Geschmack der Ewigkeit partizipieren. So würde es jedenfalls am Ende die nicht eben urteilsscheue Literaturnobelpreisträgerin Elfriede Jelinek sehen. Sie hat gemeint, jene »kernfaulen Mozartkugeln« seien nicht nach ihrem Geschmack. Sie seien zwar »außen süß und lieb«. Innen aber drohe »ein ekliger Kern«. Man möchte lieber gar nicht wissen, was bei einer eschatologischen Umwendung dieser Kugeleigenschaften blüht. Dass Elfriede Jelinek dabei freilich weniger an die verewigten Kompositionen des österreichischen Komponisten, sondern vielmehr an die »österreichische Seele« überhaupt gedacht hat, mag hoffentlich nicht nur schweizer Leser mit einiger Heiterkeit erfüllen. Heiterkeit und begründeter Freude aber kann nie genug Zeit eingeräumt werden. Für die Freude, vermerkte der fern der österreichischen Grenze in Basel komponierende Klaus Huber, schreibe er Musik. Ja, Musik schreibe er gegen die Verdinglichung, gegen das Leiden, für die Freude.⁷⁸ Es wäre doch gelacht, wenn jene *ewige* Freude nicht von Gott höchstpersönlich in Musik umgesetzt würde. Eine Eschatologie, die solche göttliche musikalische Zeitgestaltung in alle Ewigkeit zu denken verweigert, hat mit Sicherheit falsch gedacht.

— Dr. Stephan Schaede ist Arbeitsbereichsleiter Religion & Kultur an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V.

⁷⁸ Vgl. K. Huber, »Gegen die Verdinglichung es Menschen ... und seine Musik«, in: Unterborchene Zeichen. Klaus Huber an der Hochschule für Musik der Musik-Akademie der Stadt Basel. Schriften, Gespräche, Dokumente, Saarbrücken 2005, 34–40.

»Ich ist in der Zeit.« Über Musik, Zeit und Ich in Hegels Ästhetik

Markus Buntfuß

Auf die bedrängende Erfahrung der begrenzten Zeit ebenso wie auf die lähmende Erfahrung der leeren Zeit reagiert Religion mit dem Versuch der Zeitüberwindung oder Zeitgestaltung. Entspricht dem religiösen Distanzierungsmodell ein Zeitkonzept von Ewigkeit als Freiheit von der Zeit, so zielt das religiöse Gestaltungsmodell auf ein Konzept von lebendiger Gegenwart. Auf der Suche nach der erfüllten Zeit hat sich insbesondere das Christentum mit der Kunst zusammengeschlossen. Dort, wo sich religiöse und ästhetische Erfahrung überschneiden und befördern, winken von jeher Momente von geschenkter Zeit. Auf dem Feld der Künste konkurrieren dabei vor allem Malerei und Musik um den religiösen Betrachter, bzw. Hörer – ein Rangstreit, der auch konfessionspezifische Aspekte beinhaltet. Dass die Musik die moderne christliche Kunst schlechthin ist, gilt jedenfalls seit den Romantikern als Konsens in den gebildeten Kreisen des Protestantismus.

Musik ist aber nach Herder, Schleiermacher, Hoffmann und zahlreichen Autoren nicht nur die christliche Kunst, sondern auch die Kunst der Zeit und die Kunst des Subjekts. In der Musik erfährt sich das Ich in besonderer Weise selbst und wird sich auf ästhetischem Weg als *Ich in der Zeit* bewusst – so die Pointe von Hegels Musikästhetik, die damit den von Augustin entdeckten Zusammenhang von Zeitlichkeit und Innerlichkeit aufgreift. Nach Hegel basiert der Zusammenhang von Zeitbewusstsein und Ichbewusstsein im Medium der Musik auf deren Materialität sowie auf der Rezeptivität des menschlichen Gehörs. Denn der Ton hat keinen räumlichen Bestand wie ein Gebäude, eine Skulptur oder ein Bild, sondern erklingt nur für eine beschränkte zeitliche Dauer. Auch wenn er seine flüchtige Existenz einer Bewegung im Raum verdankt, insofern er durch einen schwingenden Körper verursacht wird, entwindet sich der Ton der räumlichen Körperlichkeit und bringt sich im Verklingen selbst wieder zum Verschwinden, ohne ein gegenständliches Werk zu hinterlassen.

Ebenso wie die sich in die Zeitlichkeit aufhebende Materialität der Musik entzieht sich auch ihr Inhalt der räumlichen Verobjektivierung. Der Inhalt der Musik ist vielmehr ihre subjektive Wirkung zum Zeitpunkt des Erklingsens. Die musikalische Darstellung nimmt »sich

das Subjektive als solches sowohl zum Inhalte als auch zur Form«¹. Musik ist deshalb für Hegel wie für die gesamte romantische Musikästhetik »die Kunst des Gemüts, welche sich unmittelbar an das Gemüt selber wendet«². Dem entspricht die ästhesiologische Verfasstheit des Gehörs als Rezeptionsorgan, das »noch ideeller als das Gesicht«³ ist, weil es auch im Vernehmen bei sich selbst bleibt und sich nicht wie Tast- oder Sehsinn nach aussen wendet. Musik zielt nicht auf sinnliche Anschauung wie die bildenden Künste, sondern auf ein vernehmendes Hören, das letztlich auf die Gestimmtheit der Seele gerichtet ist. Sinn und der Zweck der Musik bestehen für Hegel deshalb zusammengefasst darin, »nicht die Gegenständlichkeit selbst, sondern im Gegenteil die Art und Weise widerklingen zu lassen, in welcher das innerste Selbst seiner Subjektivität und ideellen Seele nach in sich bewegt ist«⁴.

Die ästhetische Selbstthematization des Subjekts im Medium der Musik aber vollzieht sich in der Zeit. In der Musik konvergieren Zeitlichkeit und Innerlichkeit auf charakteristische Weise, denn die zeitliche Verfasstheit verbindet die musikalische Darstellung mit dem subjektiven Vollzug und macht die Musik zu einer exemplarischen Realisierungsform von temporaler Subjektivität bzw. subjektiver Temporalität. Hegels zumeist unbeachteter Beitrag zur Musikästhetik besteht genau darin, diesen »Zusammenhang des subjektiven Inneren mit der Zeit als solcher, welche das allgemeine Element der Musik ausmacht«⁵ herstellt und musikästhetisch entfaltet zu haben: »Ich ist in der Zeit, und die Zeit ist das Sein des Subjekts selber. Da nun die Zeit des Tons zugleich die des Subjekts ist, so dringt der Ton schon dieser Grundlage nach in das Selbst ein, fasst dasselbe seinem einfachsten Dasein nach und setzt das Ich durch die zeitliche Bewegung und deren Rhythmus in Bewegung«.⁶ Hegel ersetzt damit die musikalisch-rhetorische Affektenlehre des 18. Jahrhunderts, die von einer direkten Konsonanz zwischen musikalischen Figuren und menschlichen Leidenschaften ausgegangen war, durch die formale Strukturanalogie zwischen der Zeitkunst Musik und der zeitlich verfassten Innerlichkeit des Subjekts.

Eine besondere Funktion kommt dabei den musikalischen Ausdrucksmitteln Zeitmass, Takt und Rhythmus zu. Hegel greift auf

¹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, Werke, hg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 15, 133.

² Ebd. 135.

³ Ebd. 134.

⁴ Ebd. 135.

⁵ Ebd. 156.

⁶ Ebd. 156f.

die eigentümliche Zentralstellung des Rhythmus zur Bestimmung der Musik durch Schelling (»Der Rhythmus ist die Musik in der Musik«⁷) zurück. Hatte bereits dieser die Musik als Bewusstseinsform bestimmt, so ersetzt Hegel die kosmologische Begründung Schellings, der die antike Lehre von der Sphärenmusik beerbt, um den musikalischen Rhythmus als Spiegel des universalen Rhythmus zu deuten, durch eine bewusstseinsphilosophische Analogiebildung. Dem Zeitmass als bestimmter Tondauer kommt bei Hegel die elementare Aufgabe zu, der leeren Zeit ein Mass und eine Regel zu geben. Das regelmässige Abbrechen und Neuanheben des Tons stellt einen ersten Schritt auf dem Weg der Musik zur Zeitkunst dar und entspricht dem Wesen des Subjekts, das sich ebenfalls nicht durch eine unbestimmte Dauer, sondern durch Unterbrechung, Sammlung und Rückkehr in sich konstituiert. Musik gliedert sich in eine bestimmte Abfolge von Tönen ebenso wie sich das Ich aus einer Abfolge von Bewusstseinsakten zusammensetzt. An die Stelle der leeren Unbestimmtheit des Tons tritt jedoch nicht nur eine unbestimmte Mannigfaltigkeit von Tönen, sondern eine bestimmte Einheit, die durch den Takt gestiftet wird. Der Einheit des Taktes in der Musik korrespondiert wiederum die Einheit des Ichs im Wechsel seiner Momente. Die Aufgabe des Taktes als musikalisches Ausdrucksmittel besteht deshalb subjekttheoretisch formuliert darin, dass »verschiedene Zeiteile zu einer Einheit verbunden werden, in der das Ich seine Identität mit sich für sich macht«⁸. In der gleichförmigen Wiederholung des Taktes findet das Selbstbewusstsein sich selbst als Einheit wieder. »Die Befriedigung aber, welche das Ich durch den Takt in diesem Wiederfinden seiner selbst erhält, ist um so vollständiger, als die Einheit und Gleichförmigkeit weder der Zeit noch den Tönen als solchen zukommt, sondern etwas ist, das nur dem Ich angehört und von demselben zu seiner Selbstbefriedigung in die Zeit hineingesetzt ist.«⁹

Hegel interpretiert die Zeitkunst Musik als eine exemplarische Vollzugsform von Subjektivität. In der Musik wird sich das Ich in der Zeit gegeben. Diese beglückende Erfahrung kann auch machen, wer kein gesteigertes Interesse an Hegels Musikästhetik hat.

— Dr. Markus Buntfuß ist Professor für Systematische Theologie an der Augustana Hochschule Neuendettelsau.

⁷ F.W.J. Schelling, Philosophie der Kunst, Ausgewählte Werke, Nachdr. Darmstadt 1980, 138.

⁸ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, s. Anm. 1, 166.

⁹ Ebd.

Die Zeitform des Schweigens

Flexionen der (auto)biographischen Frage am Beispiel
William Wolfensbergers

Franziska Pilgram-Frühauf

Angenommen, es gäbe die biographische Frage, die hinter jeder Lebensbeschreibung stünde, dann lautete sie für die folgende Skizze: »Wer war William Wolfensberger?« Das Präteritum als Tempus des Satzes deutet auf einen abgeschlossenen, objektiv fassbaren Zeitraum zwischen 1889 und 1918, der Lebenszeit des biographischen Subjekts. Der Eigenname »William Wolfensberger« bestärkt dies wie ein aufgedrückter Fingerabdruck als »signum authenticum«, Zeichen der Identität, wie sie im Rahmen sozialer und rechtlicher Ordnungen von einem Individuum abverlangt wird und für jeden anderen Namen ebenso gilt. Das Interrogativpronomen schliesslich leitet – mit entsprechenden Satzzeichen – eine Ergänzungsfrage ein. Diese steuert mit einem gewissen Nachdruck darauf hin herauszufinden, was sich hinter dem Präteritum und hinter dem Namen verbirgt. Sie sucht nach der Zeiteinheit eines Lebens und gibt Anstoss zu deren Beschreibung. Mögliche Antworten wären dem Zivilstandsregister, einer möglichst scharfen Photographie, einem offiziellen Curriculum vitae oder einer ausführlichen biographischen Darstellung zu entnehmen.

Der eingeschlagene Weg führt zu einem relativ geschlossenen, in sich stimmigen Gesamtbild der untersuchten Zeitspanne, in der das leibhaftige Individuum ins Leben tritt und wieder aus ihm scheidet; allerdings auf Kosten der Komplexität des Begriffs der Lebenszeit. Denn vermag eine Biographie festzuhalten, wer ein Mensch war – sei es, dass dieser noch lebt oder wie Wolfensberger vor beinahe einem Jahrhundert gestorben ist? Gelingt es, nach minutiösem Nachforschen, zu ergründen, von welcher Wirklichkeit er umgeben war, wie er dieser Wirklichkeit als Wirklicher begegnet ist und welche Wirkungen – zumeist im Verborgenen – von ihm ausgegangen sind und sich über seinen Tod hinaus erstreckten? Gibt es so etwas wie ein tatsächliches Leben, das man nur unter den Trümmern der Zeit freizulegen braucht?

Dass der Gattung der Biographie lange Zeit mit grosser Skepsis begegnet wurde und dass die »biographische Illusion« (Pierre Bourdieu) ein gängiges Schlüsselwort geworden ist, gebietet methodische Vorsicht. Daher muss die biographische Frage

– im Anschluss an ein paar grundsätzliche Überlegungen – auf ihre Flexionen hin überprüft, reflektiert werden: Wie verhält sich das Unternehmen der (Auto)Biographie, interessiert am Präteritum der Lebenszusammenhänge, zur präsentischen Erfahrung, dass das Leben im Vollzug als Fragment vorbeizieht, und zur offenen Frage, was im Leben oder gar darüber hinaus, jedenfalls in der Zukunft, noch auf einen zukommt?

I. Biographie vs. Biographeme

Inzwischen entspricht die These von der »Fiktion des Faktischen« (Hayden White) auch in der Biographie-Forschung einem allgemeinen Konsens und man ist an einem Punkt angekommen, an dem man die unvermeidliche Fiktionalität von Biographien nicht mehr als bedauerliches Manko beklagt. Der lange Zeit suspekten Arbeitsmethode wird vielmehr zugestanden, insbesondere im interdisziplinären Dialog erhebliche Erkenntnisgewinne zu erzielen – allerdings nur unter gewissen Vorsichtsmaßnahmen, die es zu berücksichtigen gilt. Als Ausgangspunkt bieten sich zwei Begriffe an, die das notwendige Umdenken in der Biographieforschung konzise zum Ausdruck bringen: Diltheys zentrales biographisches Postulat der Naturbeschreibung einer »psycho-physischen Lebenseinheit« und Barthes Reduktionsfigur der »Biographeme«.

Wilhelm Dilthey definierte 1883 die Biographie als Erfassung der ganzen Wirklichkeit eines Individualdaseins. Zwar erkannte er, dass die Arbeit des Biographen stets auf materiellen Quellen, so genannten »Resten«, beruht, die immer auch unvollständig und begrenzt sind und das grundsätzliche hermeneutische Problem der Bedeutung und des Deutens aufwerfen. Der Weg, den Dilthey einschlug, ist aber erklärtermaßen eine (geisteswissenschaftliche) Lösung dieses Problems: die Verwandlung von »Resten« qua Verstehen in einen umfassenden Wirkungszusammenhang. Der Begriff des Zusammenhangs bildet die Leitfigur seiner Biographik, auch auf einer formalen Ebene. Nach Dilthey scheint eine biographische Wahrheit um so überzeugender gewonnen, je mehr die narrative Wiedergabe eine innere Kohärenz und Kausalstruktur aufweist. Im Hintergrund steht das alte Genre »Lebenslauf«, bei dem Chronos das Leben verwaltet, verbunden mit der Annahme, dass eine Kohärenz des Individuums besteht, die sich in einer entsprechend geordneten Narration in zeitlicher Folgerichtigkeit wiedergeben und schlüssig abbilden lässt. Die Erzählung folgt entlang einer lebenszeitlichen Geraden, die in der

Geburt ihren Anfang nimmt und mit dem Tod endet, und erlaubt es, die fremde Person quasi leibhaftig zu begreifen.

Es war Roland Barthes, der mit seinem Konzept der »Biographeme« die wohl schärfste Opposition zu jenem Ideal formuliert hat, das seit Dilthey teilweise bis heute gültig ist. Wenn ein Autor tot ist, vermag keine Rekonstruktion der Lebenszeit diesen wieder zum Leben zu erwecken. Vielmehr forderte Barthes, anstatt Kohärenz zu stiften, die Vorstellung einer schicksalhaften Abgeschlossenheit aufzugeben: »[W]äre ich Schriftsteller und tot, wie sehr würde ich mich freuen, wenn mein Leben sich dank eines freundlichen und unbekümmerten Biographen auf ein paar Details, einige Vorlieben und Neigungen, sagen wir auf »Biographeme«, reduzieren würde, deren Besonderheit und Mobilität ausserhalb jeden Schicksals stünde.« (Sade Fourier Loyola, 1971) Das Detail also, besser noch: die Details, aus dem Curriculum herausgebrochene Einzelphänomene, machen hier Methode, nicht die zusammenhängende Lebensgeschichte. Dies hat auch Folgen für die narrative Struktur: Anstatt Schweigen beredt zu füllen oder auch stillschweigend zu *verschwiegen*, was den lebenszeitlichen Zusammenhang gefährdet, nimmt sie nun auch Inkohärentes und Augenblickshaftes auf, enthält Brüche und Leerstellen. Diese dienen nicht als Einladung, das Unganze der Texte durch Interpretation doch noch ganz zu machen oder durch die Lücken und Ritzen hindurch voyeuristisch zu enthüllen, was sich dahinter verbirgt. Sie legen vielmehr offen, dass gegen die Annahme, ein Leben *beschreiben* zu können, erst einmal wahrgenommen werden muss, dass es sich nicht um das Leben selbst handelt, sondern um *Erschreibungen* dieses Lebens. Im Fall von Wolfensberger bedeutet dies: Die biographische Frage ist jenseits der Deutungen verschiedenster Art, von denen er vor allem nach seinem Tod umstellt war, und aus seiner eigenen Hinterlassenschaft nicht zu beantworten.

II. Beschreibungen – Erschreibungen

Meine Vermutung lautet, dass das Schweigen angesichts der biographischen Grundfrage einer bestimmten Flexionsweise entspringt: Was verändert sich, wenn die im Präteritum gestellte Frage um das Spektrum der Gegenwart und der Zukunft erweitert und relativ zum »Jetzt« des Schreibens in der Zeitform verschoben wird: Wer *war*, wer *ist*, wer *wird* x *sein*?

a. Wer war x?

Gemäss den Biographien, die meist kurz nach Wolfensbergers Tod entstanden sind (besonders ausführlich diejenige von Max Konzelmann, 1924), gehören folgende Stationen zu dessen Vita:

William Wolfensberger wurde am 17. Juni 1889 als drittjüngstes Kind einer grossen Kaufmannsfamilie in Zürich-Hottingen geboren. Aufgrund einer körperlichen Schwäche und eines sensiblen Geistes war er für den kaufmännischen Beruf, für den er aufgrund der Familientradition vorgesehen war, wenig geeignet und trat 1904 in die zweite Klasse des kantonalen Gymnasiums über – wohl bereits mit dem Berufswunsch im Hintergrund, Pfarrer zu werden. In einer inneren Krise jedoch zerbrachen die religiösen Überzeugungen und die beruflichen Pläne. Im Herbst 1909, nach bestandener Maturität, schrieb sich Wolfensberger als Germanistikstudent an der Universität Zürich ein. In diesem Gebiet hoffte er, seine Begeisterung für die Literatur und seine Vorstellung von einem der Kunst geweihten Leben am ehesten nähren zu können. Er wurde enttäuscht. Linguistische Studien und die schulmeisterliche, philologische Behandlung der Literatur vermochten ihn nicht zu befriedigen. Vor allem aber liess ihn seine frühere Neigung zum Pfarramt und zur lebendigen Religiosität nicht los, so dass er am Ende seines ersten und einzigen germanistischen Semesters an die Theologische Fakultät wechselte. Der feste Entschluss, nun doch noch Pfarrer zu werden, geschah allerdings ohne das väterliche Einvernehmen. Die immer schon angespannte Beziehung zum Vater eskalierte mit der Folge, dass der Student auf die Strasse gestellt wurde und selbst für ein Zimmer und finanzielles Auskommen sorgen musste. In die Zeit des Suchens und Ringens nach dem richtigen Weg fiel ausserdem die schicksalhafte Begegnung mit einer Frau, welcher Wolfensberger leidenschaftliche Liebe entgegenbrachte, ohne aber Erwidern zu finden. Diese unerfüllte Liebe und der Verlust des Elternhauses prägten Wolfensbergers Leben fortan wesentlich.

Zum zweifachen Leid kam ein drittes hinzu. Der ordinierte Pfarrer fand im abgeschiedenen Münstertal, in den oberen Dörfern Fuldera, Tschier und Lü, eine erste Pfarrstelle und trat sie im Frühling 1914 voller Hoffnung an, durch die Arbeit für andere »das Schwere in ihm« überwinden zu können. Als der Erste Weltkrieg ausbrach, übte er neben seinen Verpflichtungen als Pfarrer auch noch das Amt des Gemeindepräsidenten und Kassiers aus, wog Mehl, Polenta, Petrol ab und verteilte es billig unter die Bevölkerung, verkaufte Holz aus dem Gemeindewald, überwachte den Bau der Wasserleitung und setzte sich für den Umbau des verwahrlosten Friedhofs ein, indem er durch

zahlreiche Vorträge und Werbeblätter die Finanzierung sicher stellte. Zeitweilig übernahm Wolfensberger auch den Unterricht an der Acht-Klassen-Schule mit dreissig Wochenstunden. Die Gemeinde dankte ihm den selbstlosen Einsatz mit dem Ehrenbürgerrecht. Das Verhältnis zu ihrem Pfarrer verschlechterte sich allerdings, als er der Gemeindeversammlung einen Plan zur Sanierung der Finanzen vorlegte. Sein Vorschlag (eine Form von progressiver Besteuerung) schürte den Hass einiger begüterter Bürger, bis Wolfensberger Ende September 1916 unter dem Druck der Gegner nur noch die Kündigung blieb. Zum Verlust des Elternhauses und zur unerfüllten Liebschaft kam das dritte Leid der verlorenen Gemeinde hinzu.

Krank und bitter enttäuscht, aber dennoch froh, nach einer Zeit der Untätigkeit und Ungewissheit wieder arbeiten zu können, trat Wolfensberger Ende April 1917 seine neue Stelle in Rheineck an. Bald ging es ihm besser. Das offene Vertrauen, das ihm die Kinder entgegenbrachten, und eine tiefe Verbundenheit mit einzelnen Menschen, trugen ihn über die Enttäuschungen hinweg. Obwohl alte Wunden aus der Zeit in Fuldera erneut aufbrachen, stürzte er sich voller Liebe und Hingabe in die Arbeit an seiner Gemeinde, besuchte während der Grippeepidemie, von der Rheineck besonders stark betroffen war, furchtlos Kranke und Sterbende. Wolfensberger selber, der schon seit einiger Zeit von »Ahnungen eines frühen Todes« erfüllt war, erkrankte dreimal an der heimtückischen Seuche und erlag ihr in den Morgenstunden des 6. Dezember 1918 – mitten in seinem dreissigsten Lebensjahr.

So viel gescheiterte Hoffnungen, Fehlschläge und Erniedrigungen die kurze Lebensspanne Wolfensbergers enthält, so stark ist in den verschiedenen Darstellungen auch ein Bestreben der Biographen zu spüren, dieses früh abgebrochene und in Leid und Schmerzen zerbrochene Leben als ganzes erscheinen zu lassen und heil zu machen: Trotz seines frühen Todes sei Wolfensberger ein »Frühvollendeter«. Wenn ihm auch viel Schweres widerfahren sei, er habe sich in sein Schicksal gefügt und sein Leiden letztlich überwunden.

Um dies nachzuvollziehen, verwenden die Biographen verschiedene Modelle der Erlösung. Eines davon liegt, geprägt durch die christliche Leidensthematik, im Glauben begründet: Wolfensbergers religiöser und theologischer Hintergrund, den er ganz für die Verkündigung und die Seelsorge im alltäglichen Leben der Menschen, vor allem der Armen und Hilfsbedürftigen, eingesetzt habe, sei ihm letztlich selbst als Trost zugute gekommen. Er sei über die »Schule des Leidens« einen schweren Lebensweg gegangen, aber dieser dornenreiche Weg habe ihn schliesslich zu Gott geführt, wo

Grauen und Zweifel in Gewissheit aufgehen. Seine Gedichte, »im Predigtton gehaltene Bekenntnisse seines Glaubens«, zeugten davon – und wirkten als Zeugnisse weiter, tröstend auf die Leser. Denn es liege in ihnen die Verheissung verborgen, dass im Tod Friede und Harmonie erfahren werden, welche das Leben nur augenblickhaft in der Kunst, nie aber vollkommen geben könne.

Man bleibt, mit einiger Distanz sowohl zum beschriebenen Zeithorizont als auch zur Entstehungszeit der Biographien, mit einer gewissen Ratlosigkeit oder gar Befangenheit zurück. Wie soll man auf die dargestellte Leidenstiefe reagieren? Sympathetisch, auch mitleidend, im eigenen Leiden bestärkt, oder eher befremdet? Tatsächlich, wie könnte man es beurteilen, wo man es ja nicht miterlebt hat? Wie hat Wolfensberger selbst die biographische Frage beantwortet?

b. Wer ist x?

Wolfensbergers Nachlass enthält eine etwa 340 handschriftliche Heftseiten und zweiundzwanzig Kapitel umfassende Autobiographie, in welcher der Maturand im Rückblick auf seine ersten zwanzig Lebensjahre den Versuch einer Standortbestimmung unternimmt. Der Titel deutet bereits darauf hin: Das »Curriculum vitae«, das auf die Gegenwart des Schreibens hinzielt, ist eine »Geschichte ohne Schluss«.

Im Zentrum steht zunächst die Auseinandersetzung mit eigenen Fehlern und Vergehen, den so genannten »Kindersünden«. Die Funktion der Autobiographie ist es nicht, »abzurechnen«, sondern durch Erzählung Wahrheiten aufzudecken, die zum Teil jahrelang verschwiegen wurden. Eines der Kapitel ist daher mit dem Motto überschrieben: »Reden wir nur davon, ihr Weisen, ob es gleich schlimmer ist. Schweigen ist schlimmer. Alle verschwiegenen Wahrheiten werden giftig«. (Kap. XII) Dieses Zitat aus Nietzsches »Zarathustra« führt in einer progressio ad negativum vom Schlimmen über das Schlimmere zum Schlimmsten, denn »giftig werden« bedeutet so viel wie eine Wirkkraft entfalten, die unberechenbar und zerstörerisch ist. Kann diese Steigerung als Legitimation dafür betrachtet werden, doch zu reden, auch wenn es, aus welchem Grund auch immer, weise erscheinen könnte, den Mund zu halten? Auf die Situation des autobiographischen Schreibens übertragen: Ermutigt dies, trotz der begrenzten Sichtweise und trotz der fehlenden Kompetenz zu urteilen und zu richten, sein Leben zu beschreiben?

Wer so fragt, übersieht eine wichtige Nebenbedingung: (Auto-)Biographisches Reden enthält Begrenzungen und Lücken und bedeutet nicht, dass es das Schweigen aufhebt. Das wird deutlich anhand eines selbstreflexiv-poetologischen Satzes gegen Schluss des Curriculum: »Ein Curriculum muss immer sprunghafter werden, je mehr es sich der Gegenwart nähert«. (Kap. XX) Diese Forderung ist im Text umgesetzt, denn die narrativen Passagen werden seltener, die einzelnen Abschnitte enthalten vor allem innere Monologe, Gedankenfragmente und aphoristische Sentenzen. Sie sind kürzer und werden mit Trennungsstrichen voneinander isoliert. Inhaltlich wie formal fehlt es an Kohärenz und erzählerischer Distanz, denn das gelebte Leben ist noch zu nah, um in sich schlüssig dargestellt, und zu bewegt, um festgehalten werden zu können. Dieser Eindruck verstärkt sich beim Lesen dadurch, dass sich die Handschrift gegen Schluss stärker vorwärts neigt, schwungvoller und flüchtiger wird. Der Text scheint in der Gegenwart auf die Zukunft hin auszufransen. Er endet mit einem Pfeil, der auf die restlichen leeren Seiten weist und mit der Anmerkung versehen ist: »(Dieser Teil ist noch zu leben)«.

Der unfertige Charakter des Curriculum wird durch einen eigentümlichen Umstand noch auf die Spitze getrieben. Offenbar hat Wolfensberger das fertige Manuskript einem Lehrer zur Durchsicht gegeben. Dieser hat mit roter Tinte Korrekturen und Kommentare eingetragen, um da und dort die Orthographie zu bereinigen oder den Ausdruck zu verbessern. Jemand, wohl Wolfensberger selbst, hat nun diese roten Einträge wieder rückgängig zu machen versucht, hat die rote Farbe schwarz überschrieben oder abgekratzt und damit das Papier beschädigt. Dadurch sind weitere Lücken, sogar Löcher im Papier, entstanden, die einen Eindruck der Fehlerfreundlichkeit vermitteln und sich gegen eine druckfertige Korrektheit des Textes wehren. Es handelt sich bei diesem Text um ein Experiment, den Versuch, die Offenheit der Lebenszeit sprachlich zu artikulieren.

c. Wer wird x sein?

Während im Curriculum vitae die sich reduzierende Zeitdifferenz zwischen Schreiben und Erleben ins Bewusstsein gehoben wird, verleihen Wolfensbergers Briefe punktuell der Situation des Schreibens und der jeweiligen, immer wieder sich verändernden Gegenwart Ausdruck. Sie setzen am Punkt minimaler Distanz an, so dass die Grenzen zwischen erlebendem und schreibendem Ich verschwimmen. Umso mehr bringt dieses Fortschreiten in einer ungewissen

Zeitfolge die Zukunft ins Spiel. Denn der offene Horizont der Zukunft, in den die Autobiographie einmündet, ist das, was die aus dem Moment heraus geschriebene Selbstdarstellung durch Briefe latent begleitet. Die Zukunft wird aber auch thematisiert, indem der Briefschreiber Erwartungen an sie richtet und Pläne zur Sprache bringt.

Die geplanten Vorhaben beziehen sich vor allem auf Wolfensbergers literarische Tätigkeit. Enthusiastisch schreibt er Jakob Hausheer im Brief vom 13.10.1916 von seinen künstlerischen Projekten: »Du lächelst vielleicht über soviel Pläne? Du weißt, es ist dies meine einzige Stärke. S'ist mir halt immer noch, als falle mir einmal ein Königreich in den Schoss«. Wolfensberger stellt sich beim Schreiben von Briefen des öfteren vor, wie die Freunde beim Lesen lächeln. Worüber? Über seine literarischen Ambitionen, den Eifer? Zwischen den Zukunftsentwürfen und der tatsächlichen Durchführung der Pläne zeichnet sich oft eine leerstellenartige Diskrepanz ab, die Wolfensberger selbst verwirrt und verstummen lässt.

Akut wird diese Spannung vor dem Stellenantritt im Jahr 1914. Er schreibt seinem Studienfreund, Robert Lejeune, vor dem Umzug nach Fuldera: »Indes gehe ich ins Münstertal und bin dankbar, Roby, *wie* dankbar, wenn sie mich wollen und ich arbeiten kann. Zwei Tagesreisen von Zürich! Ich habe jetzt meinen Frieden gemacht ... Ich will dankbar sein, dass ich für jene Welt arbeiten kann, die wir Gott nennen«. (30.1.1914) Eine Woche zuvor heisst es: »Mir ist, als ob etwas so Entsetzliches bevorstünde, dass man es nicht aussprechen darf«. Derselbe Absender, derselbe Adressat, dieselbe nahe Zukunft: eklatanter könnte der Stimmungswechsel nicht sein, der mithin einen Umschwung im Selbstausdruck erzeugt. Liest man die beiden Briefe als aufeinanderfolgende Segmente, die im von Wolfensberger an Lejeune adressierten Briefkorpus zueinander in Beziehung stehen, so stösst man sich an dieser Inkonsequenz, die als Leerstelle wirkt. Hervorgerufen wird sie beim Briefschreiber angesichts der Ungewissheit, der Ahnungen und Befürchtungen, was die Zukunft bringen wird. Er vermag diese noch nicht in seinen Text zu integrieren, sondern antizipiert sie als offene Perspektive in Fragen, Wünschen oder im ahnungsvollen Gebot, (noch) zu schweigen. Die offene Perspektive der Zukunft wirkt bedrohlich in die Gegenwart hinein und »durchlöchert« die einzelnen Briefsegmente mit Ungewissheit. Der elliptische Ausruf »Zwei Tagesreisen von Zürich!« und der vage Hinweis auf ein unbestimmtes »Entsetzliches« vermitteln dem Adressaten die angstvolle Erwartung angesichts des Kommenden und die Spannung zwischen Hoffnung und der Befürchtung, wieder

einmal mit dem Schlimmsten rechnen zu müssen. Die Abbrüche in und die Brüche zwischen den Briefen entsprechen einem permanenten Schwanken zwischen Aktivität und Passivität im Umgang mit der ungewissen Zukunft. Das Aktive zeigt sich in der Hoffnung und dem Wunsch, sein Leben selbst mit etwas zu füllen, das es ganz macht. Es ist die Bitte um die Möglichkeit, seinem Leben diesen Sinn, eine Kontinuität geben zu können. Diese Erwartungshaltung schlägt aber immer wieder um in den unentrinnbaren Leidensdruck zur Passivität. Die Folge davon ist Schweigen.

III. Hermeneutik des Schweigens

Als These muss festgehalten werden: Jeder Lebensbeschreibung ist Schweigen eingeschrieben, denn jeder dargestellte Lebensakt war einmal Gegenwart und also mit der Brüchigkeit des Lebens konfrontiert. Das gilt für die Autobiographie genauso wie für die Biographie, denn erstere kann ebenso verzerren wie die Sicht eines/r Nachgeborenen, der/die sich mit genügend Abstand um eine Gesamtschau bemüht. Die Grundgegebenheit fällt oft nur deshalb nicht auf, weil die lineare Evidenz narrativer Sprache von einem chronologischen Zeitbegriff ausgeht, der auch unserem Lebensbegriff nur allzu sehr entspricht.

Hier ist der Moment, dem Wort nachzuspüren, mit dem es jede Biographie zu tun hat: dem *Bios*. Gemeint ist mit dem griechischen Wort das Leben, das man einmal und irreversibel durchläuft, mit dem man rückblickend abrechnet. Es ist strukturiert in Jahre, Monate, Tage oder auch nur Bruchteile von Sekunden, und ist dem Menschen Antrieb, etwas aus sich zu machen, es im Leben zu etwas zu bringen.

1) Hier setzt die Biographie an. Der Biograph forscht minutiös nach der Lebensgeschichte des biographischen Subjekts, sucht nach allen Belangen materieller Existenz und hält die vielen Tagesgeschäfte und Zukunftspläne fest, mit denen es seinen Kalender gefüllt hat. Die Lücken in den Quellen spielen insofern eine Rolle, als sie oft die Keimzellen bilden, denen biographische Ansätze entspringen: Zeiten der Desorientierung, des Zweifels und der Krise werden harmonisierend ausgedeutet und aus einem übergeordneten Zusammenhang heraus mit Sinn gefüllt, Inkohärenzen werden zu Gunsten der Kohärenz überschrieben. Jedes Schweigen des biographischen Subjekts kann durch das Aneignungsverfahren der Interpretation

rednerisch widerlegt, die Transparenz des Lebens wiederhergestellt werden; man braucht dazu nur genügend Vorstellungskraft.

2) Wie die Lücken in einer Lebensbeschreibung vom Biographen gefüllt und überschrieben werden, wird die bevorstehende Lebenszeit von uns gefüllt mit Projekten und Plänen, mit denen wir uns die Zukunft ausmalen. Wolfensbergers Briefe deuten vielleicht darauf hin, dass die darin ausgesprochenen Wünsche und Pläne von einem Schweigen begleitet sind, von etwas, was sich der autobiographischen Beschreibung entzieht, weil es noch nicht beschreibbar ist. Ist die Zukunft als Horizont jeder Gegenwart vielleicht das Geheimnis, demgegenüber Schweigen geboten ist? Dem widersprechen aber die vielen Projekte und Prognosen, mit denen zukünftige Zeit schon lange im Voraus bestimmt und festgelegt ist. Auch Zukunft ist und bleibt beschreibbar, solange sie auf der Geraden liegt, die durch die Punkte der Vergangenheit über die Gegenwart hinaus gezogen wird.

3) Im Übergang von Vergangenheit und Zukunft notiert der Schreiber des autobiographischen Curriculums, dieses werde immer sprunghafter, je näher er sich schreibend der Gegenwart nähere. Und kurz darauf folgt der abrupte Hinweis: »Dieser Teil ist noch zu leben«. Dieser Übergang zum Schweigen im Vollzug autobiographischen Schreibens zeigt, dass es Momente gibt, die das eigene Reden durchlöchern oder gar abbrechen lassen. Das »signum authenticum« der Lebensbeschreibung ist weder das vervollständigte Präteritum noch die Sicherheitsvorkehrungen für die Zukunft. Entscheidend ist vielmehr die Gegenwart, als Zeit, die alle chronologischen Kohärenzen sprengt. Hier löst sich die Ordnung des Bios auf und macht einer neuen Zeitwahrnehmung Platz. Das Schweigen, in dem es sich niederschlägt, versucht nicht, die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft – oder gar zwischen Zeit und Ewigkeit – zu überwinden, sondern tritt selbst in einer temporalen Grenzsituation auf. Vielleicht ist damit der Kern einer Hermeneutik des Schweigens aus einer kairologischen Perspektive erfasst.

IV. »Zoographie«?

Das Schweigen in der Biographie, welches das Unbestimmte menschlicher Existenz in die Sprache hineinträgt, betrifft auch die Theologie als Reden von Gott: Auch für sie kann sich die Antwort auf die fundamentale Frage, wie man denn über Gott reden könne, nicht allein darin erschöpfen, die Lebenszeit des Gottessohns

Franziska Pilgram-Frühauf

zu beschreiben. Denn wie für alle Biographien gilt auch für die Biographie des Glaubens: Sie beschreibt, erschreibt und schweigt.

Die Bibel spricht christologisch nicht von Bios, sondern von Zoe als demjenigen Leben, das die göttlichen Gegenwartsmomente aufnimmt. Angesichts der Zoe bleibt die durchkonjugierte biographische Frage offen. Auch der Versuch, vielleicht auf eine »Zoographie« auszuweichen, würde scheitern, denn gelänge dies, wäre die Zoe bereits verspielt. Sie entwickelt sich in unberechenbarer Präsenz und bewirkt, dass die Momente, in denen Sprache abbricht, nicht nur als Zeiten des Defizits in den Blick kommen. Das »Losungswort«, das Wolfensberger in einem Brief (12.5.1916 an Jakob Hausheer) formuliert, lautet: »Was, – Zukunftspläne? ... Still geworden, aber wirklich still, dann kannst du gestillt werden«.

— Franziska Pilgram-Frühauf ist Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie, insbesondere Hermeneutik und Fundamentaltheologie der Universität Zürich.

Zeit (zurück)geben – Momo und die grauen Herren

Pierre Bühler

Notre temps le temps n'est jamais devant
Le seul temps qui fut c'est le temps perdu
[...]

Notre temps le temps n'est jamais devant
Le seul temps qui fut c'est le temps reçu
[...]

Notre temps le temps n'est jamais devant
Le seul temps qui fut c'est le temps vécu

*Véronique Pestel, *Le temps**

Wenn zum 60. Geburtstag des Rektors über eine Kindergeschichte geschrieben wird, geschieht das nicht, um anzudeuten, dass man in diesem Alter langsam wieder kindisch wird, sondern vielmehr um darauf hinzuweisen, dass für einen Sechzigjährigen das bekannte Jesuswort weiterhin gilt: »Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Reich der Himmel kommen.« (Matthäus 18,3)

Ob die hier kommentierte Kindergeschichte zugleich zu einem Gleichnis für das Universitätsleben werden kann, dem sich der Rektor ganz besonders widmet, das sei der Fantasie der universitären Leserinnen und Leser überlassen. Es genügt, diese ab und zu bei der Wahrnehmung von Bezügen durch knappe Anspielungen zu stützen.

Das Geheimnis der Zeit

»Es gibt ein grosses und doch ganz alltägliches Geheimnis. Alle Menschen haben daran teil, jeder kennt es, aber die wenigsten denken je darüber nach. Die meisten Leute nehmen es einfach so hin und wundern sich kein bisschen darüber. Dieses Geheimnis ist die Zeit.« So beginnt das sechste Kapitel in Michael Endes Buch *Momo*¹.

¹ M. Ende, *Momo oder Die seltsame Geschichte von den Zeit-Dieben und von dem Kind, das den Menschen die gestohlene Zeit zurückbrachte*. Ein Märchen-Roman.

Was macht die Zeit zum Geheimnis? Zunächst ist es die Tatsache, dass ihre Messung durch Kalender und Uhren wenig besagt, weil eine einzige Stunde wie eine Ewigkeit vorkommen oder wie ein Augenblick vergehen kann, je nachdem, was in dieser Stunde erlebt wird. »Denn Zeit ist Leben. Und das Leben wohnt im Herzen«. (61) Deshalb gilt auch viel grundsätzlicher, dass man nicht über sie verfügen kann, dass man sie nie im Griff hat, trotz aller Agenden, in denen sie geplant, organisiert, zerstückelt wird. Diese Unverfügbarkeit kommt in seltsamen Paradoxien zum Ausdruck, wie etwa beim Zeitsparen: »... je mehr die Menschen daran sparten, desto weniger hatten sie«. (78)

Deshalb stellt sich auch die geheimnisvolle Frage: Was geschieht, wenn die Zeit den Menschen verloren geht, wenn sie ihnen genommen, gestohlen wird, so dass sie dauernd nach Zeit haschen, schnappen müssen, um Zeit ringen müssen? Denn das passiert einem ja immer: Zeit ist immer schon verlorene Zeit. Ist diese verlorene Zeit unwiederbringlich verloren, oder kann sie den Menschen zurückgegeben werden? Gibt es auch da ein Geheimnis, so dass man sich nicht einfach die fehlende Zeit nehmen kann, dass sie einem nur gegeben, *zurück*gegeben werden kann? Davon handelt Michael Endes Kindergeschichte, und wer sie liest, kann es, während er sie liest, selbst erfahren.

Das Geheimnis der grauen Herren

Der Roman spielt in einer grossen Stadt, in der viele Menschen leben. In letzter Zeit kann beobachtet werden, dass diese Leute immer geschäftiger werden. Am unmittelbarsten bekommen es die Kinder zu spüren, denn die Erwachsenen haben für sie immer weniger Zeit übrig, so dass sie vernachlässigt, sich selbst überlassen und zugleich mit kostbaren Spielzeugen vertröstet werden. Die Menschen stehen unter einem Zwang, immer schneller zu gehen, immer schneller zu fahren, immer schneller zu arbeiten, immer schneller zu leben. Dabei aber scheint ihnen die Zeit immer mehr zu entgehen, so dass sie noch schneller gehen, fahren, arbeiten, leben müssen, wie in einer unendlichen Spirale gefangen.

Was ist mit den Menschen los? Die erzählerische Hypothese des Romans ist folgende: Ingeheim sind graue Herren am Werk. Angezogen sind sie mit grauen Anzügen und grauen Hüten (und

Mit Bildern des Autors, Stuttgart/Wien, (1973) 2005. Das Zitat steht auf S. 61. Für die weiteren Zitate steht die Seitenangabe im Text in Klammern.

unter den Hüten haben sie glänzende Glatzen!). Sie rauchen graue Zigarren und tragen graue Aktentaschen. Wenn sie fahren, fahren sie in grauen Wagen. Überall wo sie auftauchen, stellt sich augenblicklich Kälte ein. Man sieht sie nur selten, weil sie ihr Werk am liebsten unerkannt, im Verborgenen vollziehen. Manchmal sieht man aber einen vorbeihuschen. Vielleicht auch in den Gängen der Universität? Da diese heute rauchfrei ist, sind die Zigarren weniger üblich geworden ...Aber sonst?

Es ist nicht ganz klar, woher diese grauen Herren kommen. Anscheinend haben die Menschen sie entstehen lassen, weil sie allzu unbesonnen, gedankenlos mit ihrer menschlich allzumenschlichen Zeit umgingen. Und nun haben diese Herren unter den Menschen leider auch Helfershelfer. Aber eigentlich stammen sie aus dem Nichts. Um leben zu können, um sich nicht wieder ins Nichts aufzulösen, woher sie kommen, müssen sie den Menschen dauernd ihre Zeit stehlen, denn nur von dieser menschlichen Zeit können sie leben. Und weil sie Zeitvorrat brauchen, arbeiten sie alle für eine »Zeit-Spar-Kasse«. Dort können sie sich auch stets wieder die nötige Zeit holen.

Man wird später im Roman vernehmen, dass es das Ziel der grauen Herren ist, die ganze Zeit aller Menschen in Besitz zu nehmen. Was dann aus den Menschen wird, ist nicht ihre Sorge. »Menschen ... sind längst überflüssig. Sie selbst haben die Welt so weit gebracht, dass für ihresgleichen kein Platz mehr ist. *Wir* werden die Welt beherrschen!« (252) Diese Herrschaft greift immer mehr um sich, und immer mehr Menschen fallen ihr zum Opfer. Wer könnte dagegen ankämpfen?

Das Geheimnis Momos

Da gibt es ein seltsames, kleines Mädchen namens Momo. Sie lebt am Rande der grossen Stadt, in der Ruine eines Amphitheaters, wo sie sich eine einfache Nische eingerichtet hat. Klein und ziemlich mager, mit einem wilden, pechschwarzen Lockenkopf und ebenso pechschwarzen Augen, ist sie ärmlich angezogen und geht meistens barfuss. Sie lebt mit dem, »was sie irgendwo fand oder geschenkt bekam« (8). Als sie Leute fragen, ob sie denn kein Zuhause habe, sagt sie, sie sei im Amphitheater zu Hause. Auf die Frage nach ihren Eltern antwortet sie, indem sie mit einer unbestimmten Handbewegung in die Ferne weist. Wann sie denn geboren sei, fragen die Leute: »Soweit ich mich erinnern kann, war ich immer schon da«. (9) Auf

die Frage nach ihrem Alter antwortet sie: »Hundert«, und als die Leute nochmals fragen: »Also, ernsthaft, wie alt bist du?«, antwortet sie: »Hundertzwei«. (10)

Momo besitzt fast nichts, weil sie auch fast nichts braucht. Sie hat aber gute Freunde: Da ist der etwas schweigsame und besinnliche Beppo Strassenkehrer und der lebensfrohe und geschwätzige Gigi Fremdenführer, und da sind viele Kinder, die sie besuchen, um mit ihr zu spielen. Und Erwachsene auch, um mit Momo zu sprechen, denn sie hat eine Begabung, die allen, die ihr begegnen, gleich auffällt: »Was die kleine Momo konnte wie kein anderer, das war: zuhören. ... Wirklich zuhören können nur ganz wenige Menschen. Und so wie Momo sich aufs Zuhören verstand, war es ganz und gar einmalig«. (14) Bei Momos Zuhören werden die Menschen gescheit, entschlossen oder froh.

Doch nun kommen die Leute nicht mehr zu Momo, weil sie keine Zeit mehr haben. Spielen, Sprechen, Zuhören, wie es im Amphitheater gepflegt wird, all das ist Zeitverschwendung. »Früher sind die Leute gern zu Momo gekommen, damit sie ihnen zuhört. Sie haben sich dabei selbst gefunden, wenn ihr versteht, was ich meine. Aber jetzt fragen sie danach nicht mehr viel«. (86) Momo ist besorgt. Sie geht der Sache nach, versucht, mit den Freunden ins Gespräch zu kommen, sie von der tötenden Geschäftigkeit abzubringen. Und so fällt sie denn auch den grauen Herren auf, denn was im Amphitheater geschieht, kommt ihnen schon lange in die Quere. Eines Tages kommt einer der grauen Herren auf Besuch zu ihr, um sie zu fangen. Er versucht ihr zu zeigen, dass immer mehr und immer perfektioniertere Spielzeuge (von Bibigirl bis Bubiboy!) ein Kind von der Langeweile befreien: »Man muss nur immer mehr und mehr haben, dann langweilt man sich niemals«. (100) Doch das Problem ist ja gerade, dass Momo sich gar nicht langweilt: Sie hat ja ihre Freunde, mit denen sie spielen und sprechen kann. Der graue Herr setzt nun etwas tiefer an: »Das Einzige, ... worauf es im Leben ankommt, ist, dass man es zu etwas bringt, dass man was wird, dass man was hat. Wer es weiterbringt, wer mehr wird und mehr hat als die anderen, dem fällt alles Übrige ganz von selbst zu ...«. (103)

Momos Geheimnis ist das Zuhören. Beim Agenten BLW/553/c (das ist die Identität des grauen Herrn!) fällt es ihr zunächst schwer. Es wird ihr in seiner Nähe immer kälter. Und sie hat beim Zuhören das Gefühl, ins Dunkle und Leere zu stürzen, »als sei da gar niemand«. (103) Doch mit Mut entschliesst sie sich, sich in die Dunkelheit und Leere des grauen Herrn zu stürzen, und dadurch kommt es zu einer Offenbarung: Der graue Herr gesteht ihr röchelnd, was die Absicht

der grauen Herren ist, wie sie den Menschen die Zeit aussaugen, um selbst davon zu leben, und dass niemand wissen darf, dass es sie gibt und was sie tun. Plötzlich realisiert der Agent, dass sie ihn durch ihr Zuhören ausgehorcht hat, ihm das Geheimnis der grauen Herren entlockt hat, und er stürzt davon, seine Sachen eilend in sein graues Auto packend.

Durch Momos Zuhören offenbart sich das dunkle Geschäft ihrer Feinde.

Das Geheimnis Kassiopeias

Um die grauen Herren zu bekämpfen, muss ihr dunkles Geheimnis öffentlich bekannt gemacht werden. Momo und ihre Freunde entscheiden sich, durch eine Demonstration die Bevölkerung der Stadt auf die Gefahr aufmerksam zu machen: Sie ziehen mit Schildern durch die Stadt und laden zu einer Diskussionsrunde ins Amphitheater ein. Doch zur grossen Enttäuschung der Kinder kommt kein Erwachsener ans vereinbarte Treffen. Die grauen Herren hingegen sind nun hellwach geworden. Der Entscheid fällt: Momo ist gefährlich und muss beseitigt werden. Das erfährt zufällig Beppo, der insgeheim einer nächtlichen Verhandlung auf einer Kehrriechtafel beiwohnt. Dort wird zunächst ein Gerichtsverfahren gegen den Agenten BLW/553/c durchgeführt, dessen Ergebnis das Todesurteil wegen Hochverrats ist. Die Hinrichtung geschieht dadurch, dass dem Agenten die Zigarre und die Aktentasche weggenommen werden: Augenblicklich löst er sich in nichts auf. Das Leben der grauen Herren muss also, so der Schluss Beppos, in den Zigarren liegen, und in den Aktentaschen befindet sich vielleicht ein Vorrat an Zigarren. Doch lange kann Beppo nicht darüber nachdenken, denn die grauen Herren fahren mit ihren grauen Wagen los, um Momo im Amphitheater gefangen zu nehmen. Beppo schwingt sich verzweifelt auf sein Fahrrad, um sie zu warnen. Aber als er ankommt, ist sie bereits verschwunden.

Er weiss jedoch nicht, dass sie nicht gefangen wurde. Sie wurde vorher schon abgeholt, und zwar von einer Schildkröte namens Kassiopeia. Ein schönes Gleichnis: Wer könnte besser gegen Eile und Geschäftigkeit kämpfen als eine Schildkröte! Und mit Kassiopeia werden sich die Zeitverhältnisse mehrmals überraschend umkehren. Kassiopeia spricht nicht. Sie antwortet jedoch, indem auf ihrem Rückenpanzer leuchtende Buchstaben in Kurzsätzen erscheinen; und so kann Momo mit ihr kommunizieren. Kassiopeia wurde

beauftragt (unklar ist, von wem), Momo in Sicherheit zu bringen. Sie ziehen nun im Schildkrötentempo durch die Stadt, während die grauen Herren in ihren Wagen hastig durch die Stadt rasen, auf der Suche nach Momo. Nie jedoch finden sie das Mädchen, denn in aller Langsamkeit entgeht die Schildkröte den rasenden Wagen, weil sie eine halbe Stunde im Voraus weiss, was passieren wird. So kommen Kassiopéa und Momo langsam, aber sicher (das gilt hier im wörtlichen Sinne!) in einen Bereich der Stadt, in dem alles seltsam wird, einen Bereich am Rande der Zeit und sogar ausserhalb der Zeit. Die rasenden Wagen kommen plötzlich nicht mehr vom Fleck, während sie selbst unglaublich schnell vorankommen. »Je langsamer, desto schneller«, heisst es auf dem Rückenpanzer.² Der Weg geht nun durch die Niemals-Gasse: Hier kommt man nur noch voran, indem man rückwärts geht, weil die Zeit dort auch rückwärts geht. Und diese Gasse führt zum Nirgend-Haus: Durch eine kleine Tür mit der Aufschrift »Meister Secundus Minutius Hora« treten sie in das Haus hinein; jetzt sind sie vor den grauen Herren in Sicherheit.

Das Geheimnis Meister Horas

Da die Verfolgung gescheitert ist, hält der Vorstand der grauen Herren eine Sitzung ab, um zu beraten, was nun zu machen sei. Sie sitzen um einen Konferenztisch. »Die Stimmung – soweit man bei diesen Herren überhaupt von so etwas wie Stimmung reden konnte – war allgemein gedrückt«. (149) Was schon lange befürchtet wurde, habe sich ereignet: Anscheinend habe »der Betreffende« Momo geholfen. Sonst hätte sie nicht entkommen können. Er habe sie in Sicherheit gebracht, in den Bereich ausserhalb der Zeit. Sie werde jedoch zurückkommen, und dann müssten sie angemessen handeln. Beschlossen wird schliesslich, Momo all ihre Freunde wegzunehmen. So, in der Vereinsamung, werde man sie schon zur Mitarbeit zwingen können. Da sie jetzt ja den Weg zum »Betreffenden« wisse, werde sie die grauen Herren zu ihm führen und ihnen damit helfen, endgültig in den totalen Besitz der Zeit zu kommen.

Der »Betreffende«, von dem die grauen Herren nur mit grosser Ehrfurcht und Zurückhaltung sprechen, ist Meister Hora, mit dem Momo in einem grossen Saal, der voll von unendlich vielen, unterschiedlichen Uhren ist, Bekanntschaft gemacht hat. Es ist eine seltsame, väterliche oder grossväterliche Figur, manchmal ganz alt und manchmal wieder ganz jung aussehend! Von ihm vernimmt Momo

² S. 259. Ein Motto, das der Universität ab und zu auch gut täte!

nun viel: dass die grauen Herren sie verfolgen, weil sie den einen Agenten zum Verrat gebracht habe und die Wahrheit aufdecken wolle; dass die grauen Zigarren getrocknete und zerriebene, also eigentlich tote Zeit enthalten und die grauen Herren beim Rauchen tote Zeit einnehmen; dass sie deshalb auch immer Vorrat an Zigarren brauchen, den sie in ihren Aktentaschen tragen; dass sie aber auch stets in der Zeit-Spar-Kasse neuen Zigarrenvorrat holen müssen. Aber wichtiger ist, was Momo über die Zeit erfährt. Nachdem sie ein schwieriges Rätsel gelöst hat, in dem es um Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geht, darf ihr ein Geheimnis anvertraut werden: »Hier aus dem Nirgend-Haus in der Niemals-Gasse kommt die Zeit aller Menschen«. (176) Auf die Frage, ob denn Meister Hora die Zeit selbst mache, antwortet er: »Nein, mein Kind, ich bin nur der Verwalter. Meine Pflicht ist es, jedem Menschen die Zeit zuzuteilen, die ihm bestimmt ist«. (ebd.) Auf die Frage, ob er es denn nicht einfach einrichten könne, dass die Zeit-Diebe den Menschen keine Zeit mehr stehlen können, folgt die Antwort, das könne er nicht, weil die Menschen selbst dafür zuständig seien, wie sie mit Zeit umgehen: »Denn so, wie ihr Augen habt, um das Licht zu sehen, und Ohren, um Klänge zu hören, so habt ihr ein Herz, um damit die Zeit wahrzunehmen. ... Aber es gibt leider blinde und taube Herzen, die nichts wahrnehmen, obwohl sie schlagen«. (ebd.)

Das Geheimnis der Stunden-Blumen

Plötzlich fragt Meister Hora: »Möchtest du sehen, woher die Zeit kommt?« (178) Momo flüstert »Ja«. Meister Hora nimmt sie in die Arme und geht einen langen Weg, bis sie unter einer gewaltigen runden Kuppel mit goldener Dämmerung stehen. Aus einer runden Öffnung in der Mitte der Kuppel fällt eine Lichtsäule senkrecht auf einen ebenfalls kreisrunden, dunklen Wasserteich hinunter. In der Lichtsäule bewegt sich langsam ein ungeheures Pendel über dem schwarzen Wasserspiegel hin und her. Mit jeder Bewegung des Pendels taucht eine grosse Blütenknospe aus dem Wasser. »Je näher das Pendel kam, desto weiter öffnete sie sich, bis sie schliesslich voll erblüht auf dem Wasserspiegel lag. Es war eine Blüte von solcher Herrlichkeit, wie Momo noch nie zuvor eine gesehen hatte«. (179) Während sich das Pendel langsam wieder entfernt, beobachtet Momo mit Bestürzung, dass die herrliche Blume langsam verwelkt. »Als das Pendel über der Mitte des schwarzen Teiches angekommen war, hatte die herrliche Blüte sich vollkommen aufgelöst. Gleichzeitig aber

begann auf der gegenliegenden Seite eine Knospe aus dem dunklen Wasser aufzusteigen«. (179f.) Daraus wird eine noch herrlichere Blüte, die dann bei der nächsten Bewegung des Pendels auch wieder verwelkt, während anderswo eine nochmals ganz andere, noch schönere Blume aufgeht, um auch wieder zu verwelken, usw. Zugleich vernimmt Momo nun auch einen Klang, Musik, Harmonien, und dann nach und nach Worte, »Worte einer Sprache, die sie noch nie vernommen hatte und die sie doch verstand« (182), Worte, die an sie gerichtet waren. Licht, Musik, Worte: all das zusammen erfährt Momo als höchste Beglückung, und zwar nicht irgendwo: »... wo war ich denn?«, fragt Momo. »In deinem eigenen Herzen«, antwortet Meister Hora (183).

Das Geheimnis der Angst, die in Mut umschlägt

Momo wacht im Amphitheater auf. Aber sie bleibt weiterhin beglückt, voll von der Farbenpracht der Stunden-Blumen und von der sie begleitenden Musik. Sie will ihre Freunde daran teilhaben lassen und macht sich deshalb auf die Suche. Doch da muss sie Enttäuschung auf Enttäuschung erleben. Nach langem Suchen gelingt es ihr, auf die Spur von Gigi zu kommen. Doch er hat keine Zeit mehr für sie: er ist ein beliebter Erzähler geworden, der für seine Auftritte von Ort zu Ort hascht. Beppo ist nicht auffindbar; der Leser vernimmt, dass ihm ein grauer Herr versprochen hat, dass Momo befreit werde, wenn er beim Strassenkehren hunderttausend Stunden einsparen könne, und so kehrt er nun pausenlos alle Strassen in grösster Eile, wie besessen. Auch die Kinder sind unerreichbar: Sie sind in Kinder-Depots untergebracht und haben »Gesichter wie kleine Zeit-Sparer« (207). Momo sucht andere Freunde auf, aber alle sind Opfer der grauen Herren geworden. Beim Umherirren verliert sie auch noch Kassiopeia. Momo vereinsamt und verzweifelt, wird hilflos und bekommt Angst, möchte nur noch fliehen.

In tiefstem Leiden fühlt sie jedoch plötzlich eine seltsame Veränderung: »Das Gefühl der Angst und Hilflosigkeit war so gross geworden, dass es plötzlich umschlug und sich ins Gegenteil verwandelte. Es war durchgestanden. Sie fühlte sich nun so mutig und zuversichtlich, als ob keine Macht der Welt ihr etwas anhaben könnte ...«. (246) Anstatt zu fliehen, will sie nun den grauen Herren standhalten. Die Auseinandersetzung geschieht denn auch gleich: Auf einem verlorenen, leeren Platz wird sie in der Nacht umzingelt von den grauen Wagen. Sie steht im Licht der Scheinwerfer um

sie herum und wird von Stimmen im Dunkeln verhört, bedroht, ausgefragt, während sich eine grosse Kälte ausbreitet, an der sie fast erfriert. Als die grauen Herren erfahren, dass nicht sie den Weg zu Meister Hora weiss, sondern Kassiopeia, stürzen sie weg, machen sich auf die Suche nach der Schildkröte. Doch diese taucht plötzlich bei der einsamen Momo auf. Sie entscheiden, zu Meister Hora zu gehen, machen sich auf den Weg, merken aber nicht, dass sie von einigen grauen Herren gefolgt werden, die lauernd in der Nähe geblieben waren. Es werden nun immer mehr, die ihnen auf der Schliche sind, und dauernd stossen weitere hinzu. Als Momo zur Niemals-Gasse kommt und sich umdreht, sieht sie mit Schrecken die grosse Horde von grauen Herren. Diese können zwar nicht ins Nirgend-Haus eintreten, weil sie die rückwärtsgehende Zeit in der Niemals-Gasse davon abhält. Sie umzingeln nun aber das Haus in dichten Reihen und mit dem Qualm ihrer Zigarren verbreitet sich immer mehr tote Zeit um das Haus herum. Meister Hora ist zutiefst besorgt, denn diese tote Zeit wird die den Menschen notwendige Zeit, die vom Nirgend-Haus ausgeht, vergiften. Es muss unbedingt etwas geschehen.

Das Geheimnis des Sieges

Nach längerer Beratung schlägt Meister Hora Momo einen Auftrag vor. Er wird für eine Stunde die Zeit stillstehen lassen, was dazu führen wird, dass er selbst einschlafen wird. Momo wird eine Stunden-Blume bekommen und handeln müssen, bevor diese verwelkt. Sie hat also eine Stunde Zeit. Wenn die grauen Herren merken werden, dass die Zeit still steht, werden sie zu ihrem Vorrat in der Zeit-Spar-Kasse rennen. Momo muss ihnen folgen, dafür sorgen, dass sie nicht zu ihrem Vorrat kommen und, sobald sie sich alle in nichts aufgelöst haben, den Vorrat öffnen. Dieser besteht nämlich aus eingefrorenen Stunden-Blumen. Momo soll sie befreien, damit sie wieder den Menschen zuteil werden.

Momo nimmt den Auftrag an, die Stunden-Blume in der Hand und Kassiopeia unter dem Arm (denn man wird schnell laufen müssen!). Plötzlich steht die Zeit still und nichts mehr bewegt sich, alles versteinert um Momo herum ... ausser der Horde der grauen Herren, die plötzlich das Nirgend-Haus einnehmen, denn nichts schützt es mehr vor ihnen. Als sie aber merken, dass die Zeit still steht, wenden sie sich ab. Das Rennen zur Zeit-Spar-Kasse wird zu einem unglaublichen Gemetzel: Je schneller sie rennen, desto mehr

Zeit und Zigarren verbrauchen sie. Beim Rennen reissen sie einander die Zigarren aus dem Mund, stehlen einander die Aktentaschen, kämpfen verbissen um jede Zigarre, bis der eine oder der andere sich in nichts auflöst. Momo gelingt es mühsam, ihnen zu folgen. Als sie beim Vorrat ankommen, sind es nur noch relativ wenige. Es geht hinunter in ein unterirdisches Gebäude. Die restlichen grauen Herren setzen sich an einen Tisch, um zu überlegen, wie man am sparsamsten mit dem Vorrat umgehen soll, denn niemand weiss, wie lange die Zeit still stehen wird. Die Stunden-Blume in Momos Hand beginnt bereits zu welken. Die Tür zur Vorratskammer steht offen, und weil alles still steht, lässt sie sich auch nicht schliessen. Doch Kassiopias Panzer leuchtet auf: »Mit der Blume berühren!« (290) Momo kriecht bis zur Tür und schliesst sie mit der Stunden-Blume. Die grauen Herren ahnen schnell ihr Unheil, versuchen nun, dem Mädchen die Blume zu entreissen. Mit Hilfe Kassiopias entkommt ihnen Momo immer. Die grauen Herren kämpfen untereinander, weil jeder die rettende Blume für sich haben will, und so lösen sich schliesslich die letzten in nichts auf. Der Feind ist besiegt. Mit der schon fast ganz verwelkten Blume öffnet Momo wieder die Vorratskammer: Es wird wärmer, wie in einem Treibhaus, und eine Art Frühlingswind beginnt zu wehen. »Wolken von Stunden-Blumen wirbelten um sie her und an ihr vorüber«. (293) Lauter befreite Zeit, die wie ein starker Strom Momo aufhebt und davonträgt, bis zum Amphitheater.

Ein paar Schlussgedanken

Mit einer einfachen Stunden-Blume hat Momo die grauen Herren besiegt, die Zeit aus dem eiskalten Gefängnis der Zeit-Spar-Kasse befreit. Weil die Zeit nun nicht mehr gespart wird, ist sie plötzlich wieder in Fülle da. »Überall standen Leute, plauderten freundlich miteinander und erkundigten sich ausführlich nach dem gegenseitigen Wohlergehen. ... die Ärzte hatten jetzt Zeit, sich jedem ihrer Patienten ausführlich zu widmen. Die Arbeiter konnten ruhig und mit Liebe zur Sache arbeiten, denn es kam nicht mehr darauf an, möglichst viel in möglichst kurzer Zeit fertig zu bringen«. (296)

Diese Wandlung lässt sich in Beppos Arbeitsauffassung beim Strassenkehren konkretisieren, die wie ein Gegenmodell zu aller (auch universitären?) Planungssucht ist: »Manchmal hat man eine sehr lange Strasse vor sich. Man denkt, die ist so schrecklich lang; das kann man niemals schaffen, denkt man. ... Und dann fängt man an sich zu eilen. Und man eilt sich immer mehr. Jedes Mal, wenn man

aufblickt, sieht man, dass es gar nicht weniger wird, was noch vor einem liegt. ... man kriegt es mit der Angst, und zum Schluss ist man ganz ausser Puste und kann nicht mehr. Und die Strasse liegt immer noch vor einem. So darf man es nicht machen«. (38)

Wie ist es denn in Angriff zu nehmen? Beppos Weisheit lautet: »Man darf nie an die ganze Strasse auf einmal denken, verstehst du? Man muss nur an den nächsten Schritt denken, an den nächsten Atemzug, an den nächsten Besenstrich. Und immer wieder an den nächsten. ... Dann macht es Freude; das ist wichtig, dann macht man seine Sache gut. Und so soll es sein. ... Auf einmal merkt man, dass man Schritt für Schritt die ganze Strasse gemacht hat. Man hat gar nicht gemerkt wie ...«. (38f.)

Das würde aber auch heissen, dass es bei einem solchen Zeitverständnis Leute geben könnte, die verschwenderisch Zeit geben. Man hat dieses Geben zwar kaum im Griff. Es geschieht unvorhergesehen, es widerfährt einem plötzlich, wie ein kleines Wunder. »Pequeños milagros«, nach der Überschrift eines schönen lateinamerikanischen Films. Die Planungsherren jedoch wollen solches kaum wahrhaben: Menschen haben effizient zu arbeiten, Zeit sparend; und laufende Evaluationen und rollende Planungen erweisen, dass noch mehr drin liegt, dass man es zu noch mehr in noch weniger Zeit bringen kann.

So haben es solche Menschen schwer, die nicht ins Schema der Planer passen. Und doch gibt es sie. Es widerfährt ihnen unversehens, dass sie Zeit geben, manchmal sogar an der Universität, wo man doch Wichtigeres treiben sollte, wo man dafür sorgen sollte, es zu etwas zu bringen (denkt doch an die vielen Rankings!). Und wenn die Planer den Menschen die Zeit stehlen, dann können diese queren Menschen manchmal sogar diese Zeit zurückgeben. Es ist kein Ding der Unmöglichkeit, wohl aber vielleicht die Frucht einer besonderen Gnade. Man wird ja nicht sagen können, dass solche Leute sich die Zeit *nehmen*, Zeit zu geben, denn man wüsste gar nicht, *woher* sie sie nähmen. Sie haben keinen zusätzlichen Zeitvorrat! Anscheinend haben sie Zeit zum Verschenken geschenkt bekommen. Vielleicht durften sie manchmal Momos Zuhören erleben, und vor diesem haben ja die grauen Herren bekanntlich keinen Bestand ...

Pierre Bühler

Am Anfang des Buches steht als Motto ein Zitat »nach einem alten irischen Kinderlied«:

Im Dunkel scheint dein Licht.
Woher, ich weiss es nicht.
Es scheint so nah und doch so fern.
Ich weiss nicht, wie du heisst.
Was du auch immer seist:
Schimmere, schimmere, kleiner Stern!

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie, insbesondere Hermeneutik und Fundamentaltheologie an der Universität Zürich.

»Zeit geben« als Kardinaltugend evangelischer Pädagogik

Thomas Schlag

Eine schmerzhafteste Zeit-Erfahrung

Man hat mit Konfirmanden ein Wochenende lang intensiv Zeit verbracht, an biblischen Texten gearbeitet, zwei Abende lang gefeiert und getanzt, die Nächte mehr oder weniger durchgemacht, gemeinsam einen Gottesdienst gestaltet, gesungen und gebetet, viel gelacht. Erste Pärchen haben sich gebildet. Ein aufgebrochener Konflikt konnte geschlichtet werden. Die Gruppe fand zusammen. Die meisten Jugendlichen waren beinahe rund um die Uhr ganz bei der Sache.

Am Sonntag mittag holen die Eltern »ihre Kinder« ab. Manche Jugendlichen verabschieden sich noch, einige bedanken sich sogar freundlich, manche nehmen sogleich per Handy wieder Kontakt mit der Aussenwelt auf, viele sind gleich weg: zurück zu den Freundinnen und Freunden, den Abend oder die nächsten Party planen oder nach drei Tagen Entzug endlich wieder an die Spielkonsole des Computers. Während bei den erwachsenen Konstrukteuren des Wochenendes noch die verschiedenen Eindrücke nachklingen und man, mehr oder weniger erschöpft, gedanklich nacharbeitet, scheinen die Jugendlichen sogleich ganz problemlos in ihre eigene Welt zurückzukehren. Als ob nichts gewesen wäre.

Was bleibt von der gemeinsam verbrachten Zeit? Wie lange werden die Eindrücke und Informationen präsent sein? Wird irgendetwas von dem, was man gemeinsam erlebt hat, in Erinnerung bleiben, nachhaltig wirksam sein? »Post coitum bzw. actionem omne animal triste« gilt offenbar hier nur für den hauptamtlichen Theologen. Oder leiden doch nicht nur die Erwachsenen unter den »temporalstrukturellen Grundschwierigkeiten der Spätmoderne«, am Fraglichwerden »der sinnstiftenden Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« mit der Folge der simultanen Perzeption »hoher Veränderungsrate einerseits und subkutaner Erstarrung andererseits«¹?

¹ H. Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne. Frankfurt/M. 2005, 428.

Pädagogische Zeit-Erfahrungen

Die geschilderte Erfahrung stellt offenbar keinen Einzelfall dar, sondern der theologisch und pädagogisch Handelnde erlebt immer wieder Ähnliches: Schüler verlassen die mit hoffentlich hohem Aufwand und viel Herzblut vorbereitete Religionsstunde und hasten lautstark ins nächste Klassenzimmer, die sonntägliche Gemeinde verstreut sich nach dem Gottesdienst schweigsam in alle Winde, Teilnehmer einer Akademietagung rollen – schon wieder gestresst – ihre Koffer gen Bahnhof, Studierende verabschieden sich am Ende ihrer Universitätszeit nach vielen Vorlesungen, Hausarbeiten und Examina aus dem Fakultätskontext. Vielleicht wird man wieder einmal von ihnen hören. Man weiss es nicht. Was bleibt von der gemeinsamen Lern- und Lebenszeit?

Solche abschiedlichen Erfahrungen sind schmerzhaft, weil sie nicht nur die Qualität der bisherigen gemeinsamen Zeit, sondern auch die Wunschvorstellungen, das professionelle Ethos evangelischer Pädagoginnen und Pädagogen radikal in Frage stellen. Es sind fragliche und fragwürdige Erfahrungen: Besteht das Hauptziel der Arbeit nicht darin, Inhalte »auf Dauer« zu stellen, durch die eigene Arbeit eine kontinuierlich bedeutsame Reflexionsfähigkeit anzuregen, seinen Teil zum lebenslang bedeutsamen Lernen beizutragen, über den Tag hinaus zu prägen?

Religionspädagogische Zumutungen inmitten der Zeit

Was wird der theologisch pädagogischen Arbeit nicht alles zugemutet und was traut sie sich nicht alles zu! Kenntnisse und Orientierungen sollen vermittelt, ethische Reflexion soll motiviert und gemeinschaftsförderliches Handeln initiiert werden. Theologische Bildung gilt dem eigenen Anspruch nach erst dann als gelungen, wenn Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen nachweislich etwas Sinnvolles »mit auf den Weg gegeben« wird – abgesehen davon, dass man aus durchaus narzisstischen Gründen auf dankbares Erinnert-Werden hofft. Evangelische Pädagogik lebt von solchen Wunschvorstellungen und leidet gleichwohl am Gefühl permanenter Unzulänglichkeit hinsichtlich ihrer Zeitstiftung.

So scheint es nur konsequent, dass seit einigen Jahren in erkennbar aufgeregtem Sinn das Bemühen um Eindrücklichkeit beschleunigt wird. Kompetenzerwerb, nachhaltige Wissensvermittlung,

Beheimatung im christlichen Glauben und Identitätsstiftung sind die Schlüsselworte zur Vorbereitung des Befreiungsschlages aus der eigenen Unsicherheit. Innerhalb der Zunft hat sich still und leise ein neuer Jargon etabliert, der nun lautstark in die Ohren geht:

Das Wertvolle des Religionsunterrichts soll sich daran erweisen, dass Stundenverläufe zielsicher beschrieben werden und seine Leistungskraft evaluiert wird. Was »gelingende« Bildungsprozesse sind, soll Unterrichtserforschung erheben. Theologische Bildung ist quantifizierbar, standardisierbar und kann daher problemlos mit Leistungspunkten abgegolten und dementsprechend zertifiziert werden. Bildungsqualität ist eine Frage des professionellen Qualitäts- und Zeitmanagements. Und so legitimiert evangelische Pädagogik ihre Arbeit mehr und mehr durch fein zisierte Leistungsnachweise.

Angesichts dieser neuen Quantifizierungsideologie werfen sich allerdings eine ganze Reihe grundsätzlicher Fragen auf. »Für den Moment« soll die Konzentration auf eine Grundfrage erfolgen, die inmitten dieser Entwicklung deutlich zu selten gestellt wird: Scheitern alle Messversuche hinsichtlich der Nachhaltigkeit pädagogischer Arbeit nicht schon daran, dass die Evaluations-Initiatoren und Initiations-Evaluatoren von Bildung in ihrer tiefsten Bedeutung gar nichts verstanden haben oder verstehen wollen?

Kompetenz-Quantifizierungen

Die beschriebenen Tendenzen eines neuen Mach- und Messbarkeitswahns sind nur auf dem Hintergrund eines bestimmten (Miss)-Verständnisses von Bildung und Bildungs-Zeit überhaupt denkbar: Auf die Idee zweifelsfreier Erhebbarkeit und die Zielsetzung eindeutig feststellbarer Nachhaltigkeit kann nur kommen, wer Bildung als lineares, prinzipiell machbares und verfügbares Geschehen begreift. Und hier gibt die allgemeinpädagogische Meinungsführerschaft durchaus ambivalente Standards vor. Man könnte auch sagen: »Standards« und »Evaluation« sind durchaus Unwörter: »Gelegentlich erhält man den Eindruck, der Wortgebrauch komme einem Mantra gleich, weil der Erfolg in der ständigen Wiederholung zu liegen scheint, die merkwürdigerweise nicht für eine Abnutzung sorgt. Aber beide Wörter sind nicht das Objekt von politischen Gebetsmühlen, das wäre harmlos; Standards und Evaluationen sind die Mittel, die das

deutsche Bildungssystem grundlegend verändern sollen, und das ist dann schon weniger harmlos².

Wenn in diesem semantischen Zusammenhang Kompetenzen unterschwellig als objektive und objektivierbare Referenzgrößen gefasst werden, drückt sich darin aber nicht weniger als ein latentes Misstrauen gegenüber individuellen Bedeutsamkeitszuschreibungen und spontaner Eigenaktivität der Bildungssubjekte aus. An die Stelle des Zutrauens zur verantwortlichen Eigensteuerung der Subjekte treten massive und gerade nicht mehr transparente Fremdsteuerungstendenzen. Die personale Verantwortlichkeit der Bildungsprofis gelangt gegenüber der individuellen Selbstverantwortung der Bildungsklientel in eindeutige Vormachtstellung.

Dies kann im Blick auf inhaltliche Fragen dazu führen, als pädagogisch Handelnder unter der Hand nur noch auf die Vermittlung solcher Kompetenzen abzielen, die man selbst für die einzig gültigen, wahren und richtigen hält. Mit der Unterschätzung und Abblendung subjektiver Deutungsfähigkeit verbindet sich schliesslich auf fatale Weise die Überschätzung der Wirksamkeit pädagogisch-professionellen Handelns – mit der logischen Folge massiver Frustrationserfahrungen.

Zeit-Quantifizierungen

Eine solche Strategie hat unmittelbare Konsequenzen für das pädagogische Verständnis der Qualität von Bildungszeit: Statt auf subjektives Zeit-Erleben zu setzen, wird der Wert der Bildungs-Zeit auf subkutan indoktrinäre Weise von aussen bzw. von oben her bestimmt. Das Ideal der Quantifizierbarkeit führt dann dazu, dass die Idee von Bildungsprozessen als *augenblicklich bedeutsamen Bildungs-Momenten* systematisch abgeblendet wird. Die faktische Gegenwart wird der anvisierten besseren Zukunft in fundamentalem Sinn untergeordnet. Die gegenwärtige Realität ist im besten Fall Negativfolie für die Überschreitung hin zum Gewünschten. Vielleicht gilt tatsächlich bereits, dass der systematische Verlust von Konzentration auf den

² J. Oelkers, Nationale Bildungsstandards: Rhetorik, Praxis und Berufsbezug, Manuskript eines Vortrags, gehalten auf der Fachtagung »Berufsorientierung als Bildungsstandard?« im Rahmen des Programms »Schule- Wirtschaft/Arbeitsleben« am 29. September 2004.

Moment schon so gross ist, dass alsbald das Verlorengegangene kaum noch vermisst werden wird.³

Werden aber die Ziele von Bildung aus der Gegenwart des Moments hinaus weit in die Zukunft verlagert, geht damit jede Möglichkeit je individueller Gegenwartswahrnehmung und -deutung gerade verloren. Die momentane Bedeutsamkeit des Bildungs-Augenblicks wird von apostrophierter »späterer« Bildungsbedeutung überdeckt und zugunsten des verheissenen zukünftigen Bildungsgewinns verdrängt. Die Zukunftsprognose lässt für den gegenwärtigen Augenblick keinen Raum mehr übrig. Am Ende erscheint eine solche Form von Pädagogik nicht anders denn als Eingangstor in das Refugium der grau gewandeten Zeiträuber, von denen Michael Ende zu schreiben wusste.

Paradoxerweise spielt für eine solche Idealvorstellung der einzelne Moment dann sogar eine erhebliche Rolle: im »Hier und Jetzt« soll – um dieser besseren Zukunft willen – Aktivität initiiert und Spontaneität befördert werden. Denn nur die sensationelle Aufladung des punktuellen Moments scheint noch ein gewisses Mass an Aufmerksamkeit und nachhaltigen Eindruck über den Tag hinaus zu erzeugen. Damit jedoch stellt sich pädagogisches Handeln mitsamt der darin involvierten Akteure unter den Leistungsdruck, immer wieder kreativ Neues erschaffen zu müssen und das bisher Erreichte notwendigerweise mit dem Makel der zeitbedingten Vorläufigkeit zu behaften.

In einem solchen Sinn allerdings trägt Bildung nicht nur ihre Substanz zu Markte, sondern auch ihren eigenen Teil zur Plausibilität des Beschleunigungsparadigmas bei. Lebensvollzüge werden zu einer Frage gelingender Events, individuelles Leben auf Eventualität und Vergleichgültigung reduziert.

Eine solche »Vision« sollte von den »Bildungsverantwortlichen« aber viel mehr als belastende Schreckensvision denn als hilfreiche Motivation für die eigene Bildungspraxis verstanden werden. Eine ausschliesslich zukunftsorientierte Idee von Bildung ist auch deshalb prekär, weil sie die Grundidee religiöser Bildung überhaupt fundamental unterläuft.

³ Vgl. H.U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a.M. 2004, 161.

Zeit-Momente religiöser Bildung

Grundsätzlich ist mit Schleiermacher zu fragen: »Darf man überhaupt zugestehen, daß ein Lebensaugenblick als bloßes Mittel für einen anderen diesem könne aufgeopfert werden?«⁴ Und auch wenn die Erziehung ihren Blick selbstverständlich immer auch auf die Zukunft zu richten hat, gilt ihm doch: »Die Lebenstätigkeit, die ihre Beziehung auf die Zukunft hat, muß zugleich auch ihre Befriedigung in der Gegenwart haben; so muß auch jeder pädagogische Moment, der als solcher seine Beziehung auf die Zukunft hat, zugleich auch Befriedigung sein für den Menschen, wie er gerade ist«⁵.

Diese Grundeinsicht im Modus des präsentisch Präsenten gilt grundsätzlich für jegliche pädagogische Arbeit, lässt sich nun aber auch in besonderer Weise für evangelische Bildungsarbeit nachzeichnen.

Auch hier erwecken viele der aktuellen Äusserungen zu Kompetenzfragen den Anschein, als ob das Eigentliche des Bildungsauftrags ausschliesslich in seiner *zukünftigen* Bedeutung für die jeweilige Klientel bestünde. Kurz gesagt: für »evangelisch wertvoll« wird das gehalten, was sich dauerhaft, über den Moment hinaus hält und erhebt. Theologische Bildungszwecke werden als Grössen jenseits gegenwärtiger Zeit profiliert. Momentane Bildungserlebnisse hingegen gelten als momenthafte und von daher als nicht wirklich relevante Ereignisse. Kein Wunder, dass sich in Lehrplänen für den Religionsunterricht zwar ausgiebig das Thema Zukunft findet, nicht aber »die« Zeit.⁶

Hinter einer solchen »Bildungsstrategie« steht eine Reihe unausgesprochener Vorannahmen auf Seiten der massgeblichen Akteure: In der Rede von religiöser Kompetenz als Ziel evangelischer Bildung kommen trotz der vermeintlichen Berücksichtigung individueller Bedürfnisse und Fähigkeiten in Wirklichkeit massive Objektivierungs- und Standardisierungsabsichten zum Vorschein. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der immer wieder verwandten Terminologie. So scheut man sich auch im religionspädagogischen Kontext längst nicht mehr davor, etwa von der »Modellierung von Lehr-Lernprozessen«, von

⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe*, Bd. 2, hg. v. M. Winkler u. J. Brachmann, Frankfurt a.M. 2000, 51f.

⁵ F.D.E. Schleiermacher, *Texte zur Pädagogik*, s. Anm. 4, 54.

⁶ Vgl. F. Schweitzer, *ZEIT. Ein neues Schlüsselthema für Religionsunterricht und Religionspädagogik?*, in: JRP 11, 1994, hg. v. P. Biehl u.a., Neukirchen-Vluyn 1995, 146.

neuen »notwendigen Lerntheoriesdesigns« oder der angeblich notwendigen »Output-Orientierung« zu reden.⁷

Dass ein Erwerb religiöser Bildung als ein überhaupt machbares Bildungsziel ausgegeben werden kann und damit religiöse Kompetenz als ein prinzipiell verfügbares Gut zur Geltung gebracht wird, verbietet sich allerdings – wiederum von Schleiermacher her – grundsätzlich. Die Besonderheit religiöser Erfahrung verbietet es gerade, sie zum Lehrgut zu machen. Die pädagogische Kunst besteht vielmehr gerade darin, der Eigendynamik religiösen momentanen Erlebens *nicht weniger als alles* zuzutrauen: »Wer durch die Äußerungen seiner eigenen Religion sie in andern aufgeregt hat, der hat nun diese nicht mehr in seiner Gewalt, sie bei sich festzuhalten: frei ist auch ihre Religion, sobald sie lebt, und geht ihres eigenen Weges«. Gerade so verstanden setzt Kommunikation über Religion die Spontaneität *im* Augenblick und die Bedeutsamkeit *des* Augenblicks frei: »Sobald der heilige Funke aufglüht in einer Seele, breitet er sich aus zu einer freien und lebendigen Flamme, die aus ihrer eignen Atmosphäre ihre Nahrung saugt«.⁸

Zeit-geben als Kardinaltugend einer evangelischen Pädagogik besteht folglich darin, der individuellen Annäherung an christliche Traditionen, Symbole und Kerngehalte die notwendigen Zeiträume zu eröffnen. Wie viel Zeit dafür notwendig ist, lässt sich gerade nicht *vor* Beginn dieser Annäherungsprozesse, gar generell quantifizieren oder festlegen. Kann man etwa allen Ernstes behaupten, Studierende bräuchten auch nur annähernd gleich viel Zeit, sich mit demselben Text auseinanderzusetzen, ein Thema zu bearbeiten, eine komplexe theologische Fragestellung für sich zu klären? Wer meint, theologische Kompetenz überindividuell und allgemeingültig definieren und zertifizieren zu können, verfügt selbst über keinerlei solche Kompetenz.

⁷ Vgl. zur Diskussion M. Rothgangel/D. Fischer(Hg.), Standards für religiöse Bildung? Zur Reformdiskussion in Schule und Lehrerbildung, Münster 2004; V. Elsenbast/D. Fischer/P. Schreiner, Zur Entwicklung von Bildungsstandards. Positionen, Anmerkungen, Fragen, Perspektiven für kirchliches Bildungshandeln. Münster 2004 sowie das Themenheft der Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56 (2004): Standards, Kompetenzen und Leistungsmessung. Am deutlichsten konkret umgesetzt in: Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in den Jahrgangsstufe 5-10/ Sekundarstufe I (Mittlerer Schulabschluss). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Die deutschen Bischöfe 78), Bonn 2004.

⁸ F.D.E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. KGA I/2, hg. v. H.-J. Birkner. Berlin/New York 1984, 104f.

Zeit geben als Kardinaltugend evangelischer Pädagogik

Nun würde man die Aufgabe evangelischer Bildungsarbeit missverstehen, reduzierte man sie auf eine rein formale Bereitstellungsfunktion von Zeit. Erfahrungen etwa aus der kirchlichen Jugendarbeit zeigen, dass es mit einer »stummen« Angebotsstruktur nicht getan ist.⁹ Jugendlichen sollte die Chance nicht genommen werden, deutend zu erkennen, *wer* ihnen *warum* und *mit welchem Zweck* Zeit einräumt und gibt. Sicherlich mag es für sie in vielen Fällen erst einmal unwesentlich sein, wer das jeweilige Angebot zur Gestaltung ihrer Freizeit und Lebenszeit bereithält. Zugegriffen wird auf das, was unabhängig vom Träger als interessant, attraktiv und abwechslungsreich erscheint.¹⁰ Gleichwohl nimmt man die Mündigkeit derer, die sich auf evangelische Bildung einlassen, nur ernst, wenn man Auskunft darüber gibt, warum und auf welchem Hintergrund man sich gerade ihnen widmet. Angebotseröffnung erfordert Zeit zur orientierenden Deutung des jeweiligen Angebots und seines Für und Wider.

Nun zeichnen sich kirchliche Angebote für Jugendliche oftmals durch ihren Versuch von Niederschwelligkeit aus: qualifizierte Zeit-Räume sollen sich nicht nur dem eröffnen, der zuvor einer bestimmten Botschaft zustimmt, sich gar zuerst einmal mit einer festgelegten corporate identity identifiziert. Erstaunlich ist allerdings, dass sich eine solche vornehme Zurückhaltung gleichwohl immer wieder mit erheblichen Allmachtsphantasien verbindet. Anders gesagt: evangelische Jugendarbeit beansprucht einerseits eine wesentliche Orientierungsfunktion für Jugendliche, andererseits traut man sich nicht so recht, zu sagen, was das eigene Angebotsprofil eigentlich ausmacht. In einem solchen Fall jedoch bleibt der eröffnete Zeit-Raum öde und leer.

So steht evangelische Bildung vor der Aufgabe, einleuchtend zu machen, *weshalb und wofür* gerade sie sich Zeit nimmt und Zeit gibt. Möglicherweise entscheidet sich ihre Attraktivität gerade nicht im »noch besseren« Zeit-Angebot, sondern schlichtweg im *besser erkennbaren* Zeit-Angebot.

Die inhaltliche Pointe einer evangelischen Pädagogik liegt gerade darin, die jeweiligen gemeinsamen Bildungsmomente mit dem spezifisch christlichen Verständnis von Zeit als einer vergangenheitsbewussten, gegenwartssensiblen und zukunfts-offenen Grundhaltung des eigenen Lebens zu verkoppeln. Die Bedeutsamkeit des Moments

⁹ Vgl. R. Münchmeier aej 2006

¹⁰ Vgl. 15. Shell-Studie Jugend 2006. Frankfurt a.M. 2006, v.a. 125ff.

erschliesst sich erst in seiner Verbindung mit dem gegebenen Davor und dem verheissenen Danach. Evangelische Bildung erlangt orientierende Kraft nur, wenn sie das Gesamte der Zeit ins Spiel individueller Lebenszeit bringt. Den inhaltlichen *Dreh- und Angelpunkt* aller Bildung in dieser Weise zeitübergreifend zu bestimmen, stellt das wortwörtlich *Kardinale* dieser Tugend des Zeit-gebens dar.

Die konkrete Herausforderung für professionelle Akteure besteht dann darin, in diesen Suchbewegungen nicht nur unterhaltende Moderatoren, sondern als begleitende Deuter präsent zu sein. Dass solche kreative Zeit-Gestaltung wirkliche Bedeutung gewinnt, ist dabei theologisch durchaus im Gedanken der vor-gegebenen Hoffnung zu reformulieren: Bildungs-Hoffnung gründet sich auf dem, was schon jetzt gilt, »freilich nicht im Sinne einer konstatierbaren Faktizität, sondern im Sinne der unter den Bedingungen der Weltlichkeit wahrnehmbaren Wirklichkeit Gottes«¹¹.

Eine solche theologisch zeit-bewusste Bildung eröffnet in mehr-fachem Sinn eine konkrete Praxis des Zeit-Gebens:

1. Beschleunigung unterbrechen

Auch wenn es wie ein wenig fruchtbarer gesellschaftsanalytischer Allgemeinplatz klingen mag: angesichts der sich massiv steigenden Anforderungen an das Individuum, sich in den beschleunigten gesellschaftlichen Gleichtakt einzufügen, besteht eine der vornehmsten Aufgaben evangelischer Pädagogik darin, inmitten solcher Dynamisierungen für heilsame Unterbrechungen zu sorgen¹², dem »Existenzgefühl des Stehens auf rutschenden Abhängen«¹³ Wesentliches entgegenzusetzen. Dies mag sich in einer schulischen Religionsstunde darin zeigen, dass Kindern und Jugendlichen im Sinn »produktiver Verlangsamung«¹⁴ Zeit gegeben wird, im rotierenden Leistungssystem Schule ihre eigene Lern- und Lebenszeit ganz anders als in anderen Fächern erleben zu können. Im Bereich der Erwachsenenbildung liesse sich auf dieser Grundlage faktische Zeitbedrängnis – aufgrund von *zu viel* oder *keiner* Arbeit – thematisieren und reflektieren. Solche Beispiele sind nicht als Plädoyer gegen anspruchsvolle Kenntnisvermittlung und umfangreichen Wissenserwerb im Religionsunterricht zu verstehen. Aber gerade

¹¹ H. Weder, Art. Hoffnung II. Neues Testament, in: TRE XV. Berlin/New York 1986, 489.

¹² Vgl. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zur praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, 149ff.

¹³ H. Rosa, Beschleunigung, s. Anm. 1, 219.

¹⁴ F. Schweitzer, ZEIT, s. Anm. 6, 163.

eine solche Form evangelischer Annäherung an Zeit bietet Chancen, die (Lern-)Leistungsfrequenz und den (Lern-)Leistungsumfang auf ein sinnvolles und menschengemässes Mass zu konzentrieren.

2. Mit Zeit experimentieren

Kommerzielle Angebotsstrukturen für Kinder und Jugendliche lassen aus marktstrategischen Gründen immer weniger Raum, Lebenszeit jenseits dieser Angebote eigenständig zu erleben. Akustisch und optisch werden die letzten freien Zeit- und Raummomente okkupiert: die multimediale Dauerpräsenz ermöglicht und erfordert Dauererreichbarkeit. Als nächster technologischer Schritt ist durchaus denkbar, dass die Abschaltfunktion der einschlägigen Geräte auf den Notfall beschränkt wird. Und auch diese Auszeiten werden bald Geld kosten. Immerhin sind sie Chill-Outs als reale Abschalt Räume vom dröhnenden Rhythmus ihrerseits längst kommerzialisiert. Evangelische Bildung sollte ihre Aufgabe darin sehen, individuelles Zeitempfinden wieder kreativ erlebbar zu machen, Bilderfluten, wo immer möglich, auf elementare Bildangebote zu konzentrieren und durch alternative Zeittakte Texte, Schrift und elementare Bilder wieder erschliessbar und lesbar zu machen. Dazu gehört durchaus auch das »Repetitive jener crescendofreien Alltagsrituale, ... die, wenn man nur will, ohne große Mühe gegen störende Unterbrechungen geschützt werden können«¹⁵. Eine solche Zeit-Bildung könnte vermitteln, dass Zeit nicht im Horizont der vermeintlichen Normativität faktischen Zeitdiktats einfach abläuft. Bildung aufmerksamer Mündigkeit beginnt dort, wo Jugendliche entdecken, dass sie mit der Gestaltung ihrer Lebenszeit eigenständig experimentieren können, ohne »wirtschaftliche Sanktionen« oder gesellschaftliche Ächtung befürchten zu müssen.

3. Der gemeinsamen Zeit die Ehre geben

Die oben angedeuteten Überforderungserfahrungen bei pädagogisch Verantwortlichen entstehen, wenn diese sich selbst ausserhalb der Bildungs-Zeit ansiedeln, der sie Raum geben wollen. Wird die eigene Arbeit hingegen nicht als persönlicher Zeitgewinn angesehen, verlagert die komplette »Gewinnausschüttung« auf den Lernenden – mit zwangsläufig erstickenden Folgen. Nicht als ein über den Zeiten und Dingen stehender Informator sollte sich der pädagogisch Handelnde verstehen, sondern als Lehrender, Schenkender und

¹⁵ H.U. Gumbrecht, *Diessets der Hermeneutik*, s. Anm. 2, 157.

Beschenker¹⁶ zugleich inmitten gemeinsamer Zeit und Zeitdeutung. Evangelische Pädagogik gewinnt ihr Profil insofern vor einem gemeinsamen Zeithorizont biographischer Selbstreflexion und symbolisch-kommunikativer Zeit-Wahrnehmung.

Jeder pädagogisch motivierte Versuch, Zeit zu geben und sich für je anderes Zeit-Erleben Zeit zu nehmen, gewinnt seine Bedeutung von der Unverfügbarkeit seines Gelingens her. Überraschendes Zeit-Erleben findet nur statt, wenn Bildungsprozesse von ihrer prinzipiellen Offenheit und Unabschliessbarkeit aus gedacht und profiliert werden – man könnte auch sagen: wenn alle Hoffnung darauf gesetzt wird, dass sich mehr ereignen wird und mehr erinnert werden wird als jetzt zu vermuten steht – womöglich so viel wie erhofft.

So viel für den Moment.

— Dr. Thomas Schlag ist Professor für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religionspädagogik und Kybernetik an der Universität Zürich.

¹⁶ Vgl. A. Flitner, Zeit sparen – Zeit nehmen – Zeit schenken, in: K.v. Bonin (Hg.), Keine Zeit für Kinder? Fragen, Einsprüche, Ermunterungen. München 1990, 17-30.

Von der Gabe, das Zeitliche zu segnen

Ralph Kunz

Ein Vers aus dem Hiobbuch (Hi 1,21) wird häufig in der Grabliturgie zitiert: »Ich bin nackt von meiner Mutter Leibe gekommen, nackt werde ich wieder dahinfahren. Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt!« Am Grab, angesichts der offensichtlichen Lebensendes eines Menschen, wird uns das Elementare dieser Aussage bewusst. Wir realisieren, dass unser Leib und Leben Gaben auf Zeit sind und dass wir das Zeitliche segnen müssen und dennoch den Ewigen loben dürfen.

Am Ende wird diese Zumutung der menschlichen Existenz schärfer erkennbar. Leben ist eine Gabe auf Zeit. Diese Sicht hat zunächst etwas Bedrohliches. Menschliches Leben steht unter dem Bann eines Zeitlimits. Vom Ende her gesehen wird die göttliche Gnade, die Lebenszeit gewährt, zur Gnadenfrist. Die religiöse Rede schafft mit der Figur des Ewigen alternative Möglichkeiten, um das Bedrohliche dieser Sicht abzuwehren. Leben ist mehr als eine Galgenfrist. Wenn Leben in Fülle möglich ist, wird das Ende möglicherweise zum Übergang. Die Rede vom ewigen Leben soll also die vernichtende Botschaft des Todes vernichten. Sie bleibt aber als religiöse Möglichkeit, gerade weil sie offensichtlich existentiell notwendig und denkerisch nicht zwingend ist, zwiespältig. Wenn Ewigkeit zur Überwindung der Angst vor der Vernichtung aufgeboten wird, könnte sie sich ja als ein Produkt menschlicher Fantasie und Ausdruck der Todesangst eines Wesens erweisen, dass sich im Laufe der Evolution seiner limitierten Existenz bewusst wird.

Das Begehren, bei Gott zu sein und zu bleiben, ist aber für den, der Vertrauen in Gottes Güte hat, mehr als notwendig. Dass unsere leibliche Existenz eine Gabe auf Zeit ist, heisst nicht, dass es eine Beschränkung gibt, innerhalb derer wir dies oder das erfüllen müssten, um nach dem Tod ein neues Dasein zu fristen. Wer Vertrauen in den Ewigen hat, erkennt in der Befristung des Lebens einen Gewinn. Menschen dürfen das Zeitliche segnen. Sie sind dazu begabt! Götter können sich das nicht leisten. Die Rede vom ewigen Leben hat von dieser Warte her betrachtet nicht den Charakter der immerwährenden Dauer. Die Prolongation des Zeitlichen bleibt im System des Zeitlichen und dem Zeitlichen verhaftet. Wenn aber die Ewigkeit, um nicht vom Zeitlichen verschlungen zu werden, nur mit dem Ewigen zusammen gedacht werden muss und, um ewig zu bleiben,

nicht mit dem Zeitlichen zusammen fallen darf, ist eine Kategorie angedacht, die nicht zu unseren kategorialen Denkvoraussetzungen passt. In Raum und Zeit von der Ewigkeit zu reden, ist menschlich gesehen vermessen oder religiös betrachtet ein Versprechen.

Das Versprechen Gottes gegenüber seinen Geschöpfen hat eine Entsprechung im Menschen, der sich seinem Schöpfer verspricht. Paulus redet in Röm 12,1 von der Leibdimension, um die theonome Reziprozität des Gottesdienstes zu charakterisieren, wenn er mahnt: »Dass ihr eure Leiber *hingebt* als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst«. Wenn Gottesdienst mit Paulus als eine Gabe der Lebenszeit verstanden wird, kann nichts in Raum und Zeit, weder ein Bezirk noch eine Phase, davon ausgenommen werden. Dann wird die Trennung von heilig und profan ebenso hinfällig, wie ein scharfe Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit. Die Hingabe oder der Dienst für Gott, der sich in der Lebenszeit und im Lebensraum ausbreitet, erfüllt die Zeit mit der Gegenwart des Ewigen. So *qualifiziert* das Ewige die Zeit. Kommt diese qualifizierte Zeit ins Spiel, macht sie die Gabe als Gabe erkennbar, weckt Reue über Versäumtes, Freude an der Fülle und Dankbarkeit für Empfangenes.

Die Gottesdienstfeier ist eine durch Ewigkeit qualifizierte Zeit. Er dauert, Gott sei Dank, nicht ewig! Kein Mensch kann ohne Unterbruch ein Leben lang hingebungsvoll für die Gabe des Lebens danken. Das können sich nur Engel leisten. Wer das Zeitliche segnet und sein Dasein fristet, muss von Zeit zu Zeit etwas für seinen Lebensunterhalt tun. Dass aber von Zeit zu Zeit auch das Ewige ins Spiel gebracht wird, ist mehr als notwendig. Wenn wir das Gespür für diesen Kairos verlieren, droht uns die chronische Lebenssorge. Der allgemeine Gottesdienst »braucht« deshalb die Liturgie. Ihr kommt die Aufgabe zu, den Alltag zu unterbrechen und dem Leben Glanz zu verleihen. Die Feier ist eine Zeit, um das Zeitliche zu segnen, um Gott eine lebendige, heilige und wohlgefällige Gabe zu geben. Der Akt der Hingabe ist kein Rühmen eigener Leistungen, sondern ein Lob der Gnade. Im Akt dieser Gabe verdichtet sich das Bewusstsein für das, was wir empfangen haben. Die Gemeinde versammelt sich ja nicht, um zu schwatzen und zu plappern. (Das leistet allenfalls der Kirchenkaffee im Anschluss an die Feier). Sie hört zuerst auf das lebendige Wort, das die Liebe versorgt, den Glauben nährt und die Hoffnung weckt. Sie verharrt im Gebet, um Gott anzubeten und für Menschen in Not einzustehen.

Im Licht dieser Fülle wird freilich der Schatten jener Leere erkennbar, die uns lebenslänglich droht – hin und wieder auch in einem

langweiligen Gottesdienst. Das sollten wir uns eigentlich nicht leisten! Zeit zu verplempern, zu rauben oder tot zu schlagen! Was heisst es dann, wenn jemand *Zeit gibt*? Es heisst, dass ein Mensch mit sich oder anderen etwas anzufangen weiss. Das ist etwas anderes, als anderen eine Frist – sei es eine Gnadenfrist oder eine Galgenfrist – zu gewähren. Wer Zeit gibt, setzt einen Anfang. Wer neue Möglichkeiten ins Spiel bringt, schafft Zeit. Wenn Kirchenverantwortliche das Lamento von gottesdienstscheuen Zeitgenossen anstimmen, beklagen sie den Umstand, dass sich nur noch ganz wenige Zeit für den Gottesdienst nehmen. Vielleicht haben aber diese Menschen bei ihrem letzten Kirchenbesuch zu wenig Zeit bekommen? Vielleicht mussten sie bei einem langweiligen Sermon die Zeit totschiessen?

Menschen erwarten zu Recht von einem (guten) Gottesdienst, dass er nicht langweilig ist, also Zeit gibt und nicht raubt, also einen Neuanfang schenkt. Umgekehrt kann, wer sich keine Zeit nimmt für den Gottesdienst, auch nicht mit Zeit begabt werden. Im gottesdienstlichen Akt wird das Versprechen des ewigen Lebens erfüllt. Wenn auch keine Drohung, so ist darin doch die Mahnung gegeben, hier und jetzt auf die Gnade zu hören. Das sollten sich alle Lebenden leisten! Die Mahnung ist keine Drohung, weil selbst dann, wenn einer das Zeitliche gesegnet hat, vom Neuanfang die Rede sein darf. Die österliche Botschaft bringt ja eine Möglichkeit ins Spiel, die *neue* Zeit schafft und schenkt.

Auch Jochen Klepper droht nicht, aber mahnt mit der Zuversicht des Betenden: »Da alles, was der Mensch beginnt, / vor seinen Augen noch zerrinnt, / sei Du selbst der Vollender. / Die Jahre, die du uns geschenkt, / wenn dein Güte uns nicht lenkt, / veralten wie Gewänder.« Klepper verspricht im Schlussvers seines Neujahrsliedes die Zuversicht auf das Ewige in unvergleichlich dichter Weise. Der Vers ist ein beliebtes Sendungslied in reformierten Gottesdiensten. Das ist sinnig. Jeder Gottesdienst enthält ein *memento mori* und ist gleichsam eine Abdankung vor der Zeit im Wissen darum, dass der Herr, der nimmt, auch gibt. Gelobt sei sein Name. »Der Du allen der Ewige heisst / und Anfang, Ziel und Mitte weisst / im Fluge unsrer Zeiten: / Bleib du uns gnädig zugewandt / und führe uns an deiner Hand, / damit wir sicher schreiten«.

Die Kirche und die Zeit

Hans-Peter Grosshans

Wie lässt sich heilsgeschichtlich die Zeit charakterisieren, in der wir leben? Leben Christen am Ende der Zeit? Und was könnte dies bedeuten? Wenn in Jesus Christus die Geschichte Gottes mit dem Menschen zu einem Abschluss gekommen ist, dann könnte der Eindruck entstehen, es würde keine Zeit mehr geben für die Geschichte Gottes mit den Menschen. Es könnte so scheinen, als hätten wir keine Zeit mehr für unsere Geschichte mit Gott. »Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn ...« (Gal 4,4). Und: »Es ist vollendet!« (Joh 19,30) Wenn Christen in der in Jesus Christus manifest gewordenen unüberbietbaren Gegenwart Gottes leben, existieren sie dann auch zeitlos in dem Sinne, dass sie in geistlicher Hinsicht – anders als im weltlichen Leben – gerade keine Geschichte mehr gestalten können?

Dass Christen in der unüberbietbaren Nähe und Gegenwart Gottes leben, bringt beispielsweise Gal 4 im Motiv der Gotteskindschaft und im Bild des Erben zum Ausdruck: das aufgrund der Inkarnation ermöglichte neue Leben der Glaubenden wird als ein eschatologisch erfülltes Leben in der realisierten Kindschaft Gottes geschildert. Zudem ist in der Auferstehung Jesu Christi Gottes Lebendigkeit und Schöpfermacht inmitten einer todverfallenen Welt endgültig ans Ziel gekommen. Die Erfahrung der unüberbietbaren Nähe und Gegenwart Gottes in Gestalt des auferweckten Gekreuzigten verstärkt den Eindruck: die letzte Stunde ist gekommen. Die Evangelien sind voll vom Zeugnis dieses Eindrucks. Und die ersten Christen lebten entsprechend in einer wirklichen Naherwartung der Parusie Jesu Christi. Das belegen eine ganze Reihe neutestamentlicher Texte. Die Zeit als eine Abfolge von Zeitpunkten drängt sich zusammen – konzentriert sich – auf den Zeitpunkt der erhofften, erwarteten und ersehnten Ankunft des auferweckten Herrn.

Doch die Parusie verzögerte sich. Die Weltgeschichte ging weiter ihren Gang. Im Grund zeigt diese Tatsache, dass die Nähe und Gegenwart Gottes in Jesus Christus nicht chronologisch in dem Sinne zu verstehen ist, dass sich dadurch die Zeitstruktur menschlichen Lebens auflöst. Lukas hat dieser Einsicht bereits in Evangelium und Apostelgeschichte Rechnung getragen. Die Erfahrung einer unüberbietbaren Nähe und Gegenwart Gottes scheint sich durchaus mit der Zeitlichkeit menschlichen Lebens zu vertragen.

Die aus der Naherwartung resultierenden Fragen bleiben jedoch. Die schwierigste ist die eigentlich theologische Theodizeefrage: Warum ist Gott mit seinem Heilswerk noch nicht ans Ziel gekommen? Wie lange dauert es noch, bis die apostolische Bitte um Versöhnung (2 Kor 5,20) überall in unserer zerstrittenen Welt Erhörung findet? Wie lange dauert es noch, bis Gott alle Tränen abgewischt haben wird? Diese und noch weitere Fragen finden ihre Zusammenfassung in der Frage, wie lange es noch dauert, bis Jesus Christus wiederkehrt.

Nun hat Paulus jedoch die Rede von der »erfüllten Zeit«, in der die Inkarnation des Gottessohnes erfolgte, nicht als das Ende der Zeit, sondern als Zeitenwende entfaltet. Ab Gal 4,8 wird die Zeit der Sohnschaft mit der Zeit der Knechtschaft konfrontiert: »Aber zu der Zeit, als ihr Gott noch nicht kanntet ...« und: »Nachdem ihr Gott erkannt habt, ja vielmehr von Gott erkannt seid ...«. Paulus begreift den Zeitenlauf so, dass er auf einen bestimmten Zeitpunkt hinlief – die Inkarnation des Gottessohnes –, an dem sich die Zeit gewendet hat. Wendet sich der Zeitenlauf an einem einmaligen Zeitpunkt, so läuft die Zeit weiter, allerdings in eine andere Richtung. Die Geschichte Gottes mit dem Menschen ist also noch nicht an ihr Ende gekommen; Gott und Mensch haben noch zu füllende und zu gestaltende Zeit mit- und füreinander. Genauerhin charakterisiert Paulus die Wende der Zeit als den Anbruch der Freiheit: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen« (Gal 5,1). Diese Wende der Zeit und damit ein neues Leben in der Freiheit ergibt sich nicht durch eine innere Wandlung des Menschen, sondern durch eine von Gott bewirkte neue Situation: die Adoption des Menschen, die als zugesprochene und vom Geist bezeugte Kindschaft dem Menschen vermittelt ist. »So steht im Zeitpunkt der Erfüllung der Verheissung gleichwohl alles im Zeichen der Verheissung. ... Deshalb ist nun nicht etwa die Zeit des blossen Glaubens vorbei, nachdem der Sohn Gottes erschienen und die Adoption zu Söhnen Gottes proklamiert ist. Im Gegenteil, nun erst ist die Zeit des Glaubens gekommen. Mit der Erfüllung der Verheissung entfällt nicht etwa dank handfestem Besitz der Glaube, als wäre der Glaube nur das Symptom dessen, dass die Erfüllung der Verheissung noch aussteht, als sei also der Glaubende der Habenicht. Vielmehr ist der Glaube selbst geradezu die Erfüllung der Verheissung: ›Glaubst du, so hast du‹.¹

¹ G. Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981, 301.

An anderer Stelle, im Zusammenhang von Überlegungen zur Sakramententheologie,² hat Gerhard Ebeling an diesem Verständnis des Glaubens einen wesentlichen Unterschied zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Theologie festgestellt. Demnach zeichnet sich ein evangelisches Verständnis von Glaube dadurch aus, dass die Gegenwart Christi und das durch ihn eröffnete Heil im Glauben als verheissene und erhoffte wirklich ist. Dadurch habe das evangelische Glaubens- und Heilsverständnis, nach Ebelings Urteil, viel mit dem alttestamentlichen gemeinsam. Denn die Erfüllung der Verheissungen des alten Bundes im neuen Bund durch die Gegenwart Christi ist nicht im Sinne einer unmittelbaren Gabe zu verstehen, die sich empirisch wahrnehmen liesse. Vielmehr ist nach evangelischem Verständnis die Gnadenwirklichkeit im Glauben *als unverbrüchlich Verheissene* präsent und wirklich, auf die sich dann die Hoffnung des Glaubenden richtet. Diese Auffassung unterscheidet sich deutlich von einer herkömmlichen Betrachtungsweise, gemäss welcher der neue Bund dem alten dadurch überlegen sei, dass im alten Bund die futurische Heilsursache sich nur bewusstseinsmässig und also durch blossen Glauben vermitteln lasse, während im neuen Bund mit dem Perfekt der Heilsursache die Gnade wirklich da sei und eine unmittelbare Verursachung des Heilseffekts ermögliche. In dieser Betrachtungsweise muss »das evangelische Sakramentsverständnis als Rückfall auf die Stufe des alten Bundes«³ erscheinen. Dies trifft insofern zu, als das »Neue am neuen Bund nicht etwa als Abschwächung des Eschatologischen zur Geltung gebracht« wird.⁴ Das verbal und sakramental mitgeteilte Wort Gottes hat nach evangelischem Verständnis immer den Charakter der Promissio, der allein der Glaube zu entsprechen vermag. Die Heilsgabe ist als Verheissene im Glauben gegenwärtig und wirklich – und sie ist nur so gegenwärtig und wirklich.

Dieses Verständnis von Glaube hat auch Konsequenzen für das Verständnis der Zeit, in der Glaubende leben, und für die Gestaltung dieser Zeit. Zwar hat Gott bereits ein für allemal alles gegeben, was er dem Menschen zu geben vermag – sich selbst. Doch diese Gabe ist dem Menschen nicht zur Verfügung gegeben, sondern als Verheissung gegenwärtig, von der her und auf die er hin lebt. Von einer von der Gegenwart Gottes erfüllten Zeit her leben Christen auf eine von der Gegenwart Gottes erfüllte Zeit hin. Insofern leben sie in einer Zwischenzeit, in der ihr Glaube von der göttlichen

² Vgl. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen 1979, 310ff.

³ Ebd., 311.

⁴ Ebd.

Verheissung und der Hoffnung darauf erfüllt ist. Diese Zwischenzeit, in welcher der neue Bund Gestalt gewinnt, ist keine Zeit verfügbarer Gabe, sondern eine Zeit der Verheissung und der Hoffnung. Diese Eigenart des Glaubens muss dann auch das geschichtliche Ausfüllen dieser Zwischenzeit charakterisieren.

Wenn wir nun danach fragen, wie die Einsicht verarbeitet wurde, dass die christliche Naherwartung nicht chronologisch zu verstehen sei, und wie diese Zwischenzeit, in der die Christen leben, zu verstehen und zu füllen sei, so ist zuerst auf eine Antwort hinzuweisen, die sich zumindest in der westlichen Christenheit durchsetzte und die vor allem Augustinus markant formuliert hat. In *De civitate Dei* modifizierte Augustinus die zu seiner Zeit (und schon vorher) im Umlauf befindlichen chiliastischen Vorstellungen, in denen das messianische Friedensreich als die letzten tausend Jahre der Weltgeschichte verstanden wurden: der mit der finalen Wiederkehr Jesu Christi einsetzende Weltensabbat als eine fröhliche und friedliche Fest- und Ruhezeit. Nach der konstantinischen Wende hatte der Chiliasmus jedoch ganz seine Attraktivität verloren, was sich an der von Augustinus vertretenen Auffassung zeigt, dass die Herrschaft Christi zusammen mit den Heiligen schon mit seinem (ersten) Kommen – mit seiner ersten Parusie in seiner Auferweckung von den Toten – begonnen habe und sich nun in der Welt als Kirche realisiere. Die Kirche ist auch jetzt schon das Reich Christi und das Himmelreich.⁵ Augustinus übersieht freilich nicht, dass die Kirche in der Gegenwart deshalb noch nicht triumphierende Kirche, sondern weiterhin *ecclesia militans* ist, weil sich in ihr auch Böse befinden. Gleichwohl herrscht jetzt schon Christus zusammen mit seinen Heiligen. Allerdings: »anders freilich, als sie dereinst herrschen werden«⁶. Die Tatsache, dass in der Kirche nicht alle ihre Glieder absolut auf das Gute hin orientiert sind und in ihrem Leben dem mit Gott identischen Guten entsprechen, stellt keineswegs in Frage, dass die Kirche diejenige soziale Form ist, in der sich *unter irdischen Bedingungen* das Reich Gottes und das Himmelreich in der Realisierung befinden.

Dieses Verständnis der Kirche als der mit der ersten Parusie Jesu Christi einsetzenden und in der zweiten Parusie Jesu Christi ihr Ziel findenden Gestalt des christlichen Glaubens ist im 20. Jahrhundert von Karl Barth bekräftigt worden. In den ekklesiologischen Paragraphen seiner *Kirchlichen Dogmatik* hat Barth dabei in einem Abschnitt über »die Zeit der Gemeinde«⁷ eigens reflektiert, was es

⁵ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* 20, 9.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zürich [1953] ⁵1986, 810-826.

bedeutet, dass dadurch der Kirche Zeit gegeben ist und die Kirche Zeit hat. Wir begegnen in diesen Überlegungen Barths einer heilsgeschichtlichen Charakterisierung der Zeit, in der wir leben.

In einer Festgabe für Hans Weder mag es erlaubt sein, an diese in den Barth-Interpretationen vernachlässigten Überlegungen seines Schweizer Landsmanns zu erinnern. Hans Weder selbst hat beispielsweise in seiner Auslegung der Bergpredigt die Wahrnehmung der Gegenwart als einer Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten Kommen Jesu Christi positiv aufgenommen und im Blick auf die Ethik der Bergpredigt deren Kennzeichnung durch Albert Schweitzer als »Interimsethik« positiv rezipiert.⁸ Anhand von Barths Überlegungen in der *Kirchlichen Dogmatik* soll diese Zwischenzeit in ihrer ekklesiologischen Bedeutung hier nun genauer bedacht werden.

Für Karl Barth ist »die Zeit der Gemeinde ... die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Parusie Jesu Christi«. Unter Parusie versteht Barth die »direkt sichtbare Gegenwart und Aktion des lebendigen Jesus Christus selber«. Seine erste direkt sichtbare Gegenwart und Aktion war die, »in der er als der für die Ungerechten gerichtete Richter seinen Jüngern in den 40 Tagen nach Ostern begegnet ist. Seine zweite Gegenwart und Aktion dieser Art wird sein: sein letztes Kommen in seiner Offenbarung als Richter aller Lebendigen und Toten«. Die Zeit zwischen diesen beiden Ereignissen ist eine Zwischenzeit, in der die Kirche bzw. – wie Barth vorzieht zu sagen – die Gemeinde existiert. Die Kirche kommt »von seiner direkten Sichtbarkeit *her* und so geht sie ihr *entgegen*«. Diese Zwischenzeit der Kirche ist keine Zeit der Abwesenheit Christi, sondern eine Zeit seiner *unsichtbaren* Gegenwart. Denn Christus ist durchaus in der Kirche unsichtbar gegenwärtig, nämlich durch den Heiligen Geist als das lebendige Haupt und als die Mitte der Kirche, die sein Leib ist.

Hat die Kirche Zeit, so bedeutet dies, dass sie sich auf einem bestimmten Weg befindet. Dieser Weg führt von der ersten zur zweiten Parusie. Insofern ist die Kirche von vornherein das sich auf dem Weg befindende, unterwegs seiende Gottesvolk. Auch wenn Barth erst in KD IV/3 die Rede vom Volk Gottes – die kurz nach der Publikation von KD IV/3 auch im 2. Vatikanischen Konzil bedeut-

⁸ Vgl. H. Weder, Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985, siehe besonders: 24ff.

⁹ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, s. Anm. 7, 810.

sam wurde – programmatisch verwendet und in KD IV/1 sich auf die Bestimmung der Kirche als Leib Christi konzentriert, so liegt darin schon ein erster Bezug auf das Verständnis der Kirche als Volk Gottes vor: die Kirche befindet sich auf einem Weg; sie ist unterwegs als Volk Gottes in der Welt von dem direkt sichtbaren und handelnden Jesus Christus her zu dem direkt sichtbaren und handelnden Jesus Christus hin. Die Kirche ist wanderndes, sich auf dem Weg befindendes Gottesvolk.

Geprägt ist diese Zeit, in der die Kirche unterwegs ist, zuerst einmal davon, dass sie auf Ostern folgt und die Kirche folglich »im Licht des Ostertags« existiert. Die Kirche füllt und gestaltet die Werktage, die auf diesen ersten Sonntag folgen. Die Kirche füllt und gestaltet diese werktägliche Zeit, indem sich die Glaubenden durch die erweckende, die belebende und die erleuchtende Macht des Heiligen Geistes als Kirche versammeln, als Kirche aufbaut werden in der Welt und als Kirche in die Welt gesandt werden, um Jesus Christus in der Welt zu bezeugen.

Die Zeit der Kirche ist freilich zugleich auch von dem Blick nach vorne geprägt: die Kirche wartet auf Jesus Christus, auf seine direkt sichtbare Gegenwart. Sie eilt ihm entgegen. »Sie harret auf das *Schauen* dessen, was sie jetzt, indem sie sich an die Botschaft von ihm hält, glauben darf, auf ihr und aller Menschen *endgültiges* Schauen dessen, der die ganze menschliche Situation verändert, gewendet, zu Gott hin umgekehrt hat.«¹⁰ Barth betont: »die ganze menschliche Situation« wurde durch Jesus Christus verändert, nicht nur die Situation der Glaubenden. Schon die Leitsätze in den ekklesiologischen Paragraphen der Barthschen Versöhnungslehre (§§ 62, 67, 72) machen klar: die ganze Menschenwelt ist gerechtfertigt, geheiligt und berufen. Die christliche Gemeinde weiss schon jetzt, was den Anderen noch nicht bewusst ist. Barth operiert dabei mit einer Differenz von Wissen und Sehen: die Kirche »weiss es im Glauben. Sie sieht es also noch nicht – sie so wenig wie die Anderen«¹¹. Die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden weiss, »dass sie die Welt ist, die Gott in Christus mit sich selber *versöhnt* hat«¹². Die als Kirche versammelte Gemeinschaft der Glaubenden versteht sich als derjenige Teil der Welt, der um die eschatologische Qualifizierung der Welt weiss, der sie anerkennt und entsprechend lebt. Die Kirche stellt insofern vorläufig dar, was für die ganze Menschenwelt gilt und deren Zukunft ist. Es ist ein Vorzug dieser Konzeption, dass

¹⁰ Ebd., 811.

¹¹ Ebd., 811.

¹² Ebd., 812.

die Kirche dadurch von vornherein nicht in einen Gegensatz zur Welt im Gesamten gesetzt wird und werden kann. Denn die Kirche ist von vornherein Welt. Sie ist allerdings inmitten der Welt als Teil der Welt auch wieder dadurch ausgesondert, dass sie ein Stück eschatologisch bestimmte Welt ist. Die Kirche ist der Teil der Welt, der von der im Glauben erwarteten und erhofften – und in Jesus Christus bereits manifest gewordenen – Zukunft der Welt her existiert. Insofern nimmt die Kirche etwas vorweg, was die Zukunft der ganzen Welt ist. Die Zukunft der Welt ist – stichwortartig formuliert – die Versöhnung aller Menschen mit Gott und miteinander.

Die Kirche ist also gerade nicht ein unweltlicher Teil der Welt. Sie ist kein Versuch, der Welt zu entfliehen – weder in die Transzendenz noch in die individuelle Innerlichkeit noch in die Schutzburgen religiöser Kleingruppen. Dies schliesst nun überhaupt nicht aus, sondern geradezu notwendigerweise ein, dass die Kirche ein gegenüber dem Gesamten der Welt kontrafaktischer Teil der Welt ist. Die Kirche ist kontrafaktisch gegenüber der gegenwärtigen Faktizität des Weltenlaufs, weil sie die in Jesus Christus manifest gewordene Zukunft der Welt der Gegenwart der Welt entgegensetzt; ja, nicht nur entgegensetzt, sondern die Zukunft der Welt auch schon vorwegnehmend – und insofern fragmentarisch – zu realisieren versucht. Die Kirche hat inmitten der Welt eine »nicht domestizierbare Fremdheit« an sich – wie auch die ethische Forderung Jesu eine »Fremdheit und Sperrigkeit« in der Welt hat.¹³

Das Verständnis der Kirche als einer »vorläufigen Darstellung« dessen, was die Zukunft der ganzen Menschheit ist, ist charakteristisch für Barths Ekklesiologie. Die Kirche ist die vorläufige Darstellung der ganzen in Jesus Christus gerechtfertigten, geheiligten und berufenen Menschenwelt. Man könnte auch formulieren: in der Kirche kommt vorwegnehmend und vorläufig die universale Herrschaft Jesu Christi über die Menschheit zur Darstellung. Darin besteht die Stärke der Kirche. »Das ist es, was ihrer Existenz in der Welt unvergleichlichen Sinn, unvergleichliche Bedeutung und unvergleichliche Kraft gibt: ... auch in ihren bescheidensten, auch in ihren fragwürdigsten Gestalten.«¹⁴

Nach Barth gehört zu dieser Stärke, dass »sie weiss, was Zeit ist: anfangende und endende Zeit, aber eben darum auch gefüllte Gegenwart zu jeder Zeit, in der Mitte zwischen jedem Gestern und Morgen: weil für sie hinter jedem Gestern Ostern steht, die erste Parusie dessen, der ihr Herr, aber als der grosse Knecht Gottes der

¹³ H. Weder, Die »Rede der Reden«, s. Anm. 8, 27.

¹⁴ K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, s. Anm. 7, 812.

Herr auch der ganzen Welt, eines jeden Menschen ist – und weil für sie jenseits jedes Morgen sein Kommen in Herrlichkeit sich ankündigt und bevorsteht: seine zweite und letzte Parusie. Sie weiss, was Zeit ist, weil sie darum weiss, dass sie diese Zwischenzeit ist.¹⁵

Der Sache nach ist die Barthsche Vorstellung nicht sehr fern von der oben referierten augustinischen Konzeption. Die Zwischenzeit zwischen den beiden Parusien Christi ist die Zeit der Kirche, in der sich die erwartete und erhoffte zukünftige Herrschaft Jesu Christi schon jetzt in dieser Welt Raum verschafft.

Allerdings muss dabei für die Kirche selbst klar sein, dass sie in keinem welthistorischen Faktum, sondern in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten, ihren Anfang hat und folglich ihren Weg in der Zeit allein im Glauben, der durch kein *Schauen* begründet und gestützt wird, gehen kann. Was die Kirche in der Zeit zwischen den beiden Parusien Jesu Christi *ist*, das Sein der Kirche, ist nur im Glauben erkennbar. Was die Kirche, die sich in der Welt geschichtlich in einer Reihe von Tätigkeiten und Vollzügen entfaltet, wirklich ist, bleibt der empirisch orientierten natürlichen menschlichen Erkenntnis verborgen, wird jedoch *im Glauben* erkennbar. Die Kirche ist ein Phänomen in mindestens zwei Erkenntnisperspektiven: zum einen kann die Kirche in der Perspektive der empirischen Erkenntnis als ein irdisch-geschichtliches und kulturelles Phänomen und zum andern in der Perspektive des Glaubens als Teil der Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen wahrgenommen werden.

Wird so unterschieden, dann kann das Missverständnis vermieden werden, bei der Kirche handle es sich um eine Religionsgemeinschaft zum gemeinschaftlichen Praktizieren von Religion, die an einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte sich vom Judentum ablöste und seitdem eine eigene Geschichte entwickelt habe. Denn wird die Kirche so profanisiert und *nur* als ein historisches, psychologisches und soziologisches Gebilde verstanden, dann ist klar, dass dies höchstens die halbe Wahrheit der christlichen Kirche ist. Im Gegensatz zu einer solchen Unterschlagung der geistlichen und heilsgeschichtlichen Seite der Kirche steht nun allerdings ein anderes Missverständnis der Kirche, wonach die Kirche in ihrer empirischen Gestalt mit Jesus Christus identisch zu setzen sei. Es ist die Versuchung, die der Kirche aus sich selbst, aus ihrer Erweckung durch den Heiligen Geist erwächst. Denn das in die empirische Sichtbarkeit führende, Menschen zur Kirche versammelnde Wirken des Heiligen Geistes ist begleitet von der Versuchung, *im sichtbaren Resultat dieses Geschehens* nun auch das zu sehen, was die Kirche ihrem

¹⁵ Ebd., 812f.

Sein nach ist, nämlich der Leib Christi bzw. – wie Barth zu sagen pflegt – die irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi. Die Kirche identifiziert sich dann in ihrer sichtbaren Gestalt und ihren sichtbaren Vollzügen und Tätigkeiten mit dem irdisch-geschichtlich gegenwärtigen Jesus Christus. Sie versteht sich dann in ihrer sichtbaren Gestalt, ihren Vollzügen und ihrer Lehre als identisch mit dem auf Erden und in der Geschichte präsenten Jesus Christus.

Sie lebt in der Annahme, in ihrem empirisch fassbaren Leben sei schon Realität, was doch erst erhofft und erwartet wird: die Gegenwart und Herrschaft Jesu Christi inmitten der Menschenwelt. Gegen eine solchermassen versuchte Kirche ist einzuwenden, dass sich zwar das Sein der Kirche, ihr Geheimnis, durchaus raum-zeitlich manifestiert. Jedoch lässt es sich in keiner sichtbaren Manifestation unzweideutig darstellen. Die Herrlichkeit der Kirche ist wie die Herrlichkeit Jesu Christi und wie die Herrlichkeit der in ihm gerechtfertigten Menschheit für die empirische Erkenntnis der Welt eine verborgene und kann nur Gegenstand des Glaubens sein. Eine Sakralisierung der Kirche ist nicht weniger eine Profanisierung der Kirche als ihre Reduktion auf ihre historischen, psychologischen und soziologischen Dimensionen. Barth mahnt deshalb die Kirche: »Es ist auch in der durch ihre Botschaft begründeten Gemeinde – und in ihr erst recht – *nicht* so weit. Sie kann und wird das in der Auferstehung Jesu Christi proklamierte Versöhnungsgeschehen ... bis ans Ende aller Tage wohl in *ihm*, in der Person ihres *Hauptes*, aber doch erst und nur in ihm finden und erkennen: in ihm als für sie und für alle Menschen vollzogen, aber nicht im Blick auf ihr gemeindliches Dasein oder auf das ihrer Glieder ..., sondern immer nur, indem sie auf *ihn* blickt, an *ihn* sich hält und ... indem sie auf *ihn* verweist, im Glauben an *ihn* also und als Aufruf zum Glauben an *ihn*«. ¹⁶

Nach Barths Auffassung handelt es sich dabei um eine »ontologische Schwäche der christlichen Gemeinde«¹⁷, die aus der Bestimmtheit der Zeit resultiert, in der sie existiert: der Zwischenzeit zwischen den beiden Parusien Jesu Christi. Die aus ihrer Zeit resultierende ontologische Schwäche prägt die Existenz der Kirche in der Zeit. Barth formuliert das so: »Wo etwa würde das auch nur ihr selbst, geschweige denn der Welt greifbar, dass sie von Jesu Christi Auferstehung herkommt, seiner Wiederkunft entgegengeht, und dass er selbst als ihr Haupt gegenwärtig in ihrer Mitte ist? Gerade nur der Geist ist da wirklich ›willig‹. Er kommt unserer Schwachheit

¹⁶ Ebd., 815.

¹⁷ Ebd., 818.

zu Hilfe«. ¹⁸ Durch den Geist wird die ontologische Schwäche der Kirche zu ihrer Stärke. »Er ist ... der Geist des Glaubens, der uns, dass wir Kinder Gottes sind, damit bezeugt, dass wir ›Abba, Vater!‹ rufen dürfen, aber im Grunde gerade nur das rufen können (Röm 8,15f.). Er ist der Geist, dem gehorsam die Gemeinde (Röm 8,19f.) mit aller Kreatur zusammen nach ihrer Befreiung von der Knechtschaft des Verderbens und also nach der Freiheit in der Herrlichkeit der Kinder Gottes gerade nur *seufzen* kann. Indem sie ihm gehorcht und also das tut, ist sie stark«. Barth fügt sogleich eingrenzend hinzu: »Aber gerade nur, indem sie *das* tut!« Wenn die Kirche zu viel will, verfehlt sie sich selbst genauso wie dort, wo sie zu wenig will. Sie verfehlt sich, weil sie ihre Zeit verfehlt. Denn ihre Zeit ist nicht die Zeit der sichtbaren, unmittelbaren und vollkommenen Gegenwart Jesu Christi, sondern die Zeit des Geistes – wie man in loser Assoziation an chiliastische Modelle formulieren könnte. Für Barth ist entscheidend, dass die Kirche in ihrem Tun »die Schwäche des Fleisches, in der sie ist, was sie ist, nicht verleugnet, die tausend Faden Tiefe, über denen sie unterwegs ist, wohl kennt und sich nun dennoch nicht fürchtet« ¹⁹.

Wie häufig in seinen Texten sind auch Barths Ausführungen zur Zeit der Kirche von vielen Abgrenzungen und der Identifikation möglicher Selbstmissverständnisse der Kirche durchzogen. Doch neben den für ihn typischen kräftigen Abgrenzungen nach links und rechts findet sich auch eine positive Charakterisierung der Zeit der Kirche. Denn die Zeit zwischen den beiden Parusien Jesu Christi ist für die Kirche nun mal »ihre Zeit, die für *sie*, um *ihrer* Sammlung, Existenz und Sendung willen ausgesparte und anberaumte, die *ihr* geschenkte, die in ihrem Sinn von *ihr* zu erkennende und ... von *ihr* ... fruchtbar zu machende Zeit« ²⁰. Weil diese Zeit nun die Zeit der Kirche ist, so ist sie die Antwort auf den Sinn der Zwischenzeit in der sich mit der Welt auch die Kirche befindet. Deshalb hat die Kirche aufgrund ihrer Existenz »die Antwort zu geben auf die Frage nach der guten, gnädigen Absicht Gottes in der rätselhaften Distanzierung zwischen Jesu Christi erster und seiner zweiten Parusie«. Die eigentliche theologische Theodizeefrage, warum denn der dreieinige Gott mit dem in Jesus Christus manifest gewordenen (noch) nicht ans Ziel kommt, bzw. warum die Welt und mit ihr die Kirche »zwischen der vorläufigen, vorübergehenden und partikularen Offenbarung ihrer Versöhnung mit Gott in Jesu Christi Auferstehung und deren

¹⁸ Ebd., 819.

¹⁹ Ebd., 819.

²⁰ Ebd., 819f.

vollkommener, endgültiger und universaler Offenbarung in seinem letzten Kommen gewissermaßen in der Schwebelage gehalten ist«, kann demnach nur durch die Existenz der Kirche eine Antwort finden. Denn in dieser Zwischenzeit ist, so Barth, »das Leben der Gemeinde ... deren eigentliche Füllung; eben insofern ist diese *ihre* Zeit«²¹.

Damit scheidet für das Zeitbewusstsein der Kirche die beispielsweise in der Naherwartung präsente Vorstellung aus, die Weltgeschichte sei in der ersten Parusie Jesu Christi schon abgeschlossen, so dass die Kirche nun in einer geschichtlichen Unmittelbarkeit zur vollkommenen, endgültigen und universalen Offenbarung Gottes existieren würde. Doch gerade das ist mit der ersten Parusie Jesu Christi nicht geschehen. Die Zeit ist damals nicht zu ihrem Ende gekommen. »Man sagt wohl besser nicht etwa: die Zeit ging weiter, sondern besser: eine *weitere*, eine *neue* Zeit brach an.«²²

Dies wird für Barth bereits an der biblischen Überlieferung deutlich, nach der es nicht nur ein Osterereignis, sondern »eine Ostergeschichte in einer Osterzeit gab: eine Folge von Tagen und Geschehnissen«²³. Und die Himmelfahrt, die nach Barth das Ende und den Höhepunkt der Osterzeit darstellt, weist »in eine begrenzte, aber zunächst unübersehbare Zukunft dieser neuen, weiteren Zeit. ... Ein zeitliches Intervall von unbestimmter Dauer hat begonnen: eine zeitliche Distanz trennt nun jene erste von seiner zweiten Parusie ... Was ein einziges Geschehen sein konnte ... tritt nun dennoch *auseinander*«²⁴. Barth stellt dabei klar, dass die dadurch entstehende Zwischenzeit zugleich die Endzeit ist, weil dieser neue Zeitraum bis an das Ende der Welt reicht. Dieser mit der ersten Parusie Jesu Christi beginnende neue Zeitraum wird demnach nicht durch wiederum neue Zeiträume abgelöst. Zur Verdeutlichung kann sich Barth auch der biblischen Vorstellung der Woche bedienen. Ohne den Beginn der neuen Zeit der Kirche wäre die Auferstehung Jesu Christi als der Anbruch des finalen, ewigen Sabbats zu verstehen gewesen, der Anbruch des Ruhens Gottes von allen seinen Werken. Das würde dann bedeuten, dass Gott jenseits des in Jesus Christus Vollbrachten auf alles weitere Wirken in und mit der Welt verzichten würde. Dann würde Gott das, was er bisher in und mit der Welt getan hat, »keiner Fortsetzung bedürftig ... finden«²⁵. Eine solche Auffassung würde implizieren, dass Gott »nach weiteren Menschengenerationen

²¹ Ebd., 820.

²² Ebd., 820.

²³ Ebd., 821.

²⁴ Ebd., 821.

²⁵ Ebd., 821.

und ihrer Geschichte kein Bedürfnis gehabt« hätte und haben würde – wie er auch keine menschliche Antwort auf das in Jesus Christus Vollbrachte und Offenbarte erwarten würde.

Wenn nun Gott keine menschliche Antwort auf sein Handeln in Jesus Christus erwarten würde, dann wäre die Erfüllung des Bundes, Gottes Versöhnung der Welt mit ihm, als »eine einseitige Machtentscheidung und -ausübung und dessen Offenbarung so etwas wie eine diktatorische Willenserklärung« zu verstehen. Es ginge dann um »eine Art majestätischer Überwältigung der Menschheit« zwar zur Ehre Gottes und zum Besten der Menschheit, aber eben doch um eine Überwältigung. Gottes Handeln in Jesus Christus wäre dann »ein souveräner Gnadenakt, in welchem er *keines* Dankes begehrte und *keinen* entgegenzunehmen gedachte«²⁶. Wenn man diese 1953 publizierten Formulierungen Barths liest, so hat man den Eindruck, darin den ein oder anderen späteren Kritiker der Theologie Barths zu hören: als hätten seien Kritiker ihre Formulierungen bei ihm selbst entlehnt – oder ihn eben nicht zu Ende gelesen. Würde die Kirche sich selbst nicht geschichtlich verstehen, würde sie ihre Zeit nicht als eine von ihr mit ihrer Geschichte zu füllende Zeit verstehen, dann wäre darin impliziert, dass nicht nur jede menschliche Entsprechung zu Gottes Heilshandeln, sondern auch der Fortbestand der Menschheit, die Existenz weiterer Generationen und deren Geschichte theologisch als etwas höchst Überflüssiges verstanden würden.

Barth artikuliert durchaus sein tiefes Verständnis und seine Sympathie mit der Frage, »ob es sich wohl gelohnt habe, die zweite Parusie Jesu Christi aufzuhalten«²⁷ und also eine weitere, neue Zeit anbrechen zu lassen, die rätselhaft und unübersehbar erscheint. Denn angesichts dessen, was sich seitdem in der Weltgeschichte, der Kulturgeschichte und auch der Kirchengeschichte alles ereignet hat, drängt sich natürlich die zur Theodizeeproblematik gehörende Frage auf, »ob es der Ehre Gottes und auch dem Heil der Menschheit nicht angemessener gewesen wäre, wenn alles seither Geschehene *nicht* geschehen, wenn also damals in der Tat jener ewige Sabbat angebrochen wäre«. Denn das seither Geschehene konnte die in Jesus Christus geschehene Wendung doch nur verdunkeln und zweifelhaft machen.

Für Barths Ekklesiologie ist nun bedeutsam, dass er an dieser Stelle nicht im kritischen Denken verharrt, sondern die kritische Frage positiv interpretiert. Denn es ist offensichtlich: der ewige Sabbat ist

²⁶ Ebd., 822.

²⁷ Ebd., 822.

nicht angebrochen, vielmehr ist eine Zwischenzeit angebrochen. Und so fragt Barth, was es bedeute, dass »Gott es ... notorisch *nicht* so gewollt hat«, dass die Zeit beendet sei und dafür gesorgt habe, »dass jenes Intervall nun einmal eingetreten ist und andauert«²⁸. Es ist ein Zeitintervall, an dessen Anfang der Sabbat der Auferstehung Jesu Christi und an dessen Ende der ewige Sabbat der zweiten Parusie Jesu Christi steht. Insofern ist es die Zeit der werktäglichen Woche, in der sich die Kirche befindet, in der Gott für die Menschheit immer noch Zeit hat.

Dass Gott für die Menschheit immer noch Zeit hat, bedeutet, dass sein Wirken in und mit der Welt und Menschheit noch nicht abgeschlossen ist. Obwohl Gott im Grunde schon alles vollbracht hat, hat er in der von ihm geschaffenen und erhaltenen Welt und Menschheit noch ein Ziel bzw. Ziele, erwartet er noch etwas. Welt und Menschheit dürfen und sollen »noch einmal Raum und in diesem Raum Existenz haben, ... noch einmal Möglichkeit zum Dasein und wirkliches Dasein. ... Es soll noch einmal Geschichte geben: so etwas wie eine Nachgeschichte, aber wirkliche Geschichte und also weitere Menschengenerationen, also weitere Gelegenheiten menschlichen Seins von Gott her, vor Gott und zu Gott hin, zur Mitmenschlichkeit, zu seelisch-leiblichem Leben, weitere Lebensfristen«.²⁹

Dies sind gegenüber einem gerne stilisierend gebrauchten kritischen Barth-Bild erstaunliche Töne. In seinem Beitrag für den 1961 erschienenen programmatischen Sammelband »Offenbarung als Geschichte« mit dem Titel »Das Offenbarungsproblem im Kirchenbegriff« hat Trutz Rendtorff im Blick auf die theologische Situation der damaligen Zeit eine Aporie festzustellen gemeint, »vor die die Theologie der Kirche im Blick auf deren historischen Zusammenhang stellt«. »Der sachliche Grund für die vorherrschende Reduktion des Kirchenbegriffs auf die Aktualität des Christusgeschehens und den daraus folgenden rein gegenwärtigen supranaturalen Ereignischarakter von Kirche liegt aber offensichtlich darin, dass die Theologie keinen hinreichenden Zugang zu der Abgeschlossenheit des Christusgeschehens im historischen und theologischen Sinne hat und so auch nicht zeigen kann, wie das Offenbarungsgeschehen in seiner so verstandenen Einmaligkeit den Fortgang der nachchristlichen Geschichte qualifiziert«. Und Rendtorff folgert: »Wird das Offenbarungsgeschehen ... der Gegenwart direkt verbunden, so ist die konkrete Existenz der Kirche, die

²⁸ Ebd., 822.

²⁹ Ebd., 823.

sie als den Zusammenhang ihrer Geschichte hat, theologisch kaum durchsichtig zu machen, es sei denn im Sinne der je und je stattfindenden oder ausbleibenden Rezeption des Offenbarungsereignisses³⁰.

Barth hat bereits 1953 das in dem 1961 publizierten – programmatisch die dialektische Theologie überwinden wollenden – Sammelband »Geschichte als Offenbarung« aufgeworfene Problem eines ungeklärten Verhältnisses von Kirche und Geschichte reflektiert. Er hat, längst bevor aus dem Geschichtsbegriff ein theologischer Programmbegriff gemacht wurde, die unverzichtbare theologische Bedeutung der Geschichte hervorgehoben.

Nach Barths theologischer Analyse hat Gott in Jesus Christus gerade nicht einseitig, diktatorisch oder majestätisch überwältigend – und damit ohne den Faktor »Zeit«, ungeschichtlich – am Menschen gehandelt. Es ist die Existenz der Kirche in der Welt, die zeigt, dass so Gottes Auseinandersetzung mit dem Hochmut und dem Fall des Menschen und mit seiner Umkehrung – also Gottes Gnadenakt – gerade nicht aussieht. Eine Gnade, die auf keine Antwort und auf keinen Dank wartet, die keine Entsprechung auf Seiten des Menschen begehrt, wird von Barth vielmehr als eine abstrakte und gottlose Gnade, auch als »brutale Gnade«³¹, qualifiziert.

Barth betont ganz im Gegenteil, dass Gott »nicht einfach ohne den Menschen, nicht über seinen Kopf weg sein Versöhner geworden sein und sein Erlöser werden« will. Er will dies auch um seines Sohnes willen: »Er will keine Einsamkeit seines Sohnes, keine Blindheit und Taubheit, keine Unbeteiligtheit der Anderen, für die er gestorben ist«. Vielmehr will Gott »einen Leib, eine irdisch-geschichtliche Existenzform dieses Hauptes. Er will offene Augen und Ohren für das, was in dessen Tod geschehen ist, und also für die in der menschlichen Situation eingetretene Wendung vom Unrecht zum Recht, vom Tode zum Leben. Er will menschliche Herzen, die diese Wendung erkennen, und menschliche Zungen, die sich zu ihr bekennen. Er will, dass die in Jesus Christus geschehene Rechtfertigung nicht nur geschehen sei, sondern dass die Kunde von ihr laut werde und Glauben finde«. Damit dies alles geschehen kann, gibt Gott der Menschenwelt Raum und Zeit. Was dabei in Raum und Zeit geschieht, ist die Existenz und Geschichte der Kirche. Denn der Leib, der die irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi ist, ist nach

³⁰ T. Rendtorff, Das Offenbarungsproblem im Kirchenbegriff, in: Offenbarung als Geschichte, hg. von W. Pannenberg, Göttingen [1961] ³1982, 115–131, 126f.

³¹ K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, s. Anm. 7, 824.

Barths, in den Leitsätzen zu den ekklesiologischen Paragraphen der *Kirchlichen Dogmatik* aufgestellter, Definition genau die Kirche.

Der theologische Sinn der Kirche und also der theologische Sinn der nach der ersten Parusie von Gott der Welt eingeräumten Zeit – ihr Sinn für Gott –, folgt dann aus der Analyse der Tatsache, dass Gott noch einmal dem Menschen Raum und Zeit gibt. Barths Schlussfolgerung lautet: »Ihr Sinn ist offenbar der, dass Gott sein letztes Wort nicht zu Ende sprechen und die von ihm beschlossene, vollzogene und proklamierte Vollendung in ihrer letzten Gestalt nicht Ereignis werden lassen will, ohne zuvor eine *menschliche Antwort* darauf, ein *menschliches Ja* dazu gehört zu haben – nicht ohne dass seine Gnade in einer Stimme *menschlichen Dankes* aus der Tiefe der mit ihm versöhnten Welt ihre Entsprechung gefunden hätte.«³² Die Zeit der Kirche ist gegeben, damit es in ihrer Geschichte zu dieser Entsprechung kommen kann.

Für Barth handelt es sich dabei um »eine weitere Dimension« von Gottes »Menschenfreundlichkeit«³³. Denn an der Existenz, der Zeit und Geschichte der Kirche kommt zum Ausdruck, dass Gott den Menschen nicht versöhnt haben, erlösen und vollenden will ohne dessen Zustimmung und ohne dessen Lob und Dank. Um dem Menschen dazu Gelegenheit zu geben, gibt es Zeit, die Zeit der Kirche. Karl Barth wäre nicht er selbst, wenn er nicht sogleich wieder davor warnen würde, sich diese Zeit der Kirche als einen geschichtlichen Triumphzug vorzustellen. Denn die Zeit der Kirche ist eine Geschichte des Glaubens, Bekennens und Bezeugens. Und darin gibt es »keine Vollkommenheit, sondern nur die tiefste radikale Unvollkommenheit jenes Seufzens: ›Abba, Vater!‹«. Dies liegt nach Barth vor allem daran, dass es sich in der Kirche – wenn sie sich selbst recht versteht – immer nur »um die Stimme der sündigen, ganz allein in Jesus Christus gerechtfertigten Menschheit« handeln kann, »die nur eben an ihr von ihm aufgerichtetes Recht glauben kann«³⁴. Die als Kirche versammelten Glaubenden glauben und bekennen »stellvertretend für die Anderen«³⁵. Darin nimmt die Kirche vorweg, was für alle Menschen gilt und wofür ihnen Gott Zeit gibt. Insofern ist diese Zeit eine *Gnadenzeit*: »Zeit für das Werk des Heiligen Geistes und für die Bitte um ihn, Zeit zum Glauben und zur Busse, Zeit zur Verkündigung des Evangeliums in der ganzen

³² Ebd., 824.

³³ Ebd., 824.

³⁴ Ebd., 825.

³⁵ Ebd., 825.

Welt, Zeit nun eben – für die *christliche Gemeinde*.³⁶ Auf deren armes Lob wartet Gott und begehrt tatsächlich, es entgegenzunehmen.

Die Kirche hat ihre Zeit insofern für Gott. Sie hat ihre Zeit zugleich für die Welt: »um als vorläufige Darstellung der in Jesus Christus geschehenen Rechtfertigung das in ihr aufgerichtete, ihr gegebene, sie rufende *Zeichen*, das in ihr scheinende – klein, mangelhaft und bescheiden scheinende, aber scheinende – Licht zu sein, bis das grosse Licht anbrechen wird, das das Ende aller Zeit ... sein wird: das kommende Jerusalem, in welchem nach Apok 21,22 kein Tempel mehr sein wird, weil der allmächtige Gott sein Tempel sein wird«³⁷. Dann wird auch die Kirche ihren Dienst getan haben. Dann wird ihre Zeit um sein. Doch noch hat die Kirche Zeit, in der sie ihren vielfältigen und mehrdimensionalen Dienst tut, indem sie sich Zeit nimmt für Gott und für die Welt.

Nach diesem Gang durch Barths Überlegungen zur Zeit der Kirche kann nochmals gefragt werden, wie sich die Zeit, in der wir leben, charakterisieren lässt. Diese Zeit, die jedem Menschen wie auch der Kirche als der Gemeinschaft aller Glaubenden von Gott gegeben ist, die Gott dem Menschen nach der ersten Parusie eingeräumt hat und die vom Glanz der Osterzeit als dem sie eröffnenden Sonntag beschienen ist, wird von Barth grundsätzlich positiv bewertet. Dass dem Menschen und der Kirche Zeit gegeben und eingeräumt ist, gehört zu den gnädigen Wohltaten und zu der Menschenfreundlichkeit Gottes. In der Beziehung von Gott und Mensch kommt es nicht erst auf das Ende, nicht erst auf das Resultat an, das auf die Zeit folgt. Auch schon die Zeit, die auf das verheissene und erhoffte Ziel, das Reich Gottes, hinführt, ist Heilszeit. Wie dieser Weg durch die Zeit vom Glanz der ersten Parusie Jesu Christi beleuchtet ist, so wirft auch das verheissene und erhoffte Ziel – das Reich Gottes – sein Licht auf die Zeit davor, so dass in ihr bereits das verheissene und erhoffte Heil zum Vorschein kommt. Die Kirche vollzieht – vorläufig und armselig – in der ihr gegebenen Zeit das verheissene und erhoffte Heil.

Auffallend ist, dass Barth diese Zeit nicht als Summe von Zeitpunkten, sondern als Zeitraum versteht. Es ist ein zeitlicher Raum, der mit Geschichte ausgefüllt und gestaltet zu werden verlangt. Wie überhaupt bei diesem Thema Raum und Zeit auffallend ineinander verwoben sind. Warum das so ist, wird deutlich, wenn man sich vor Augen stellt, was denn die Alternative zum zeitlichen

³⁶ Ebd., 825.

³⁷ Ebd., 826.

und geschichtlichen Zusammensein und Zusammenleben des Menschen mit Gott sein könnte. Eine wirkliche Alternative dazu wäre nun nicht die Ausdehnung der Zeit (und auch des Raums) ins Unendliche, sondern die Kontraktion von Raum und Zeit. Ein ausdehnungsloser Zustand, eine unräumliche Zeit und ein zeitloser Raum, wäre die Folge, der sich durch Distanzlosigkeit auszeichnete. Alles, was ist in Raum und Zeit, wäre distanzlos zueinander und insofern ununterscheidbar auf einen Punkt konzentriert. Man könnte darin das Kennzeichen von Ewigkeit sehen: »Alle Lust will Ewigkeit« (F. Nietzsche). Gegenüber einer solchen Aufhebung von Distanz und insofern auch der Differenzen in Raum und Zeit in einem unzeitlichen und unräumlichen Zustand des Lebens, tritt markant hervor, was Barths positive Charakterisierung der Zeit der Kirche auszeichnet. Die Zeit der Kirche, die Gott dem Menschen gegeben hat, hebt gerade nicht die zeitlichen und räumlichen Distanzen und auch nicht die Differenzen zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch auf. Vielmehr bringt diese Zeit es mit sich, dass der Mensch frei und selbstbestimmt ist – auch Gott gegenüber. Dass Gott dem Menschen und der Welt nach der ersten Parusie Jesu Christi Zeit einräumt – die Zeit der Kirche – impliziert Gottes Würdigung des Menschen als eines freien Gegenübers. Die von Gott eingeräumte Zeit zeigt, dass Gott die freie Zustimmung des Menschen zu seinem Heilswerk und den aus freiem Herzen gern gegebenen Dank will. Karl Barth hat in seiner Besinnung auf die Zeit der Kirche den liberalen Geist herausgestellt, in dem der dreieinige Gott dem Menschen begegnet und mit ihm Geschichte macht. Die Zeit der Kirche ist eine Zeit der Gnade, weil Gott dem Menschen Freiheit gewährt. Und die Zeit der Kirche ist eine Zeit der Gnade, weil in der sich in der Zeit vollziehenden Begegnung des Menschen mit Gott und untereinander – in der sich in der Zeit vollziehenden Versöhnung des Menschen mit Gott und untereinander – das Zusammensein nicht als Zusammenfallen der zusammen Seienden in eine unterschiedslose Einheit oder als Usurpieren des Einen durch den Anderen geschieht. Vielmehr ermöglicht es gerade die dem Menschen und der Welt gegebene Zeit der Kirche, dass das Unterschiedene versöhnt zusammen kommt und zusammen ist. Insofern vollzieht sich bereits in der Zeit der Kirche – fragmentarisch und vorläufig – das Heil, das erst zukünftig offen sichtbar und universal präsent sein wird. Zeit zu haben bedeutet dann schlicht und einfach, Zeit zu haben *für* Gott und *für* den Mitmenschen und

Hans-Peter Grosshans

auch *für* sich selbst – und so die Zeit der Kirche zu einer Geschichte der Versöhnung werden zu lassen.

— Dr. Hans-Peter Grosshans ist Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Tübingen.

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 53 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91
hermes@theol.unizh.ch
www.unizh.ch/hermes

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Philipp Stoellger / Arnd Brandl
